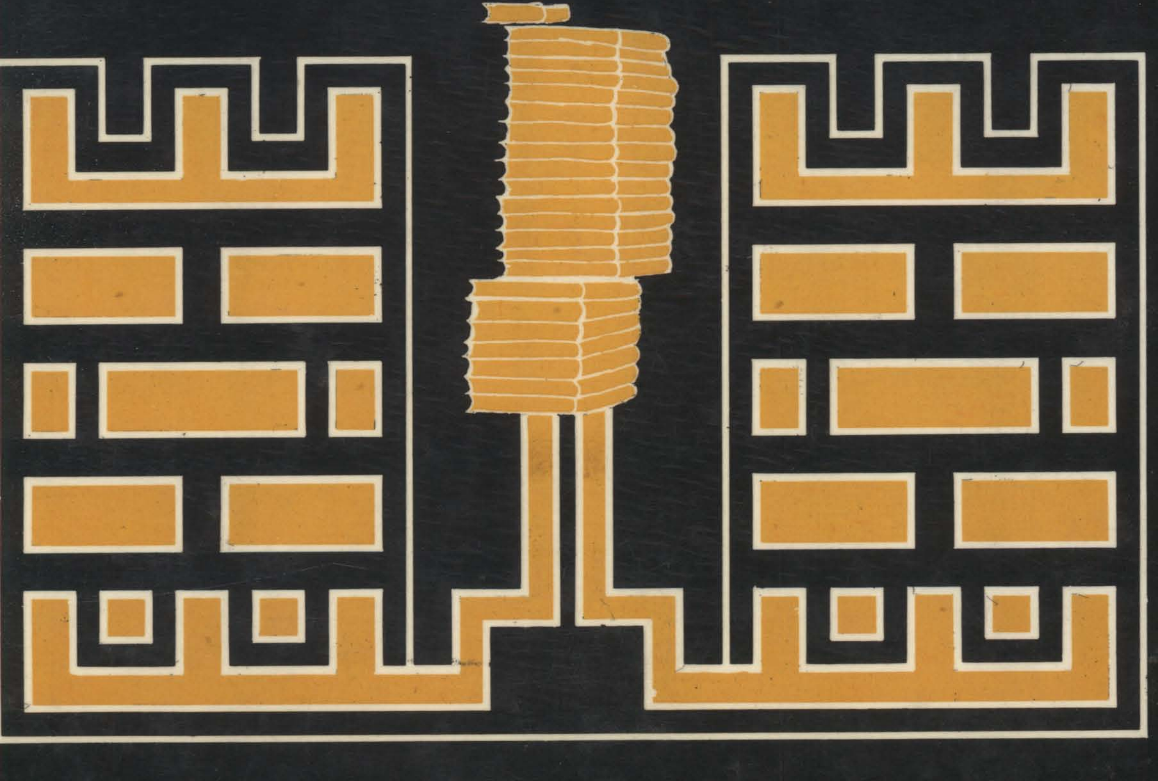
الدكتور علي زيعور

دار إقرأ

أوغسطينوس

مع

مقدمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطيّة




أوغسطينوس

الدكتور علي زيعور

أوغسطينوس

مع

مقدمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطيّة

دار إقرأ

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ-١٩٨٣م

دار إقرأ

الرملة البيضاء - ملكارت سنتر - تلفون ٨٠٦٢٥٢ - ص.ب ١٣٥٨١٨ - بيروت، لبنان

مصطلحات ومُقَصَّرات :

ق . أ : القديس أوغسطين .

ت . غ . : ترجمة غربية

ر ا : راجع .

ص : صفحة .

ط : طبعة .

قا : قارن .

م . ع . : المرجع (الكتاب) عينه .



مقدّمة

العصور الوسطى ، بالمعنى المعطى لها في الغرب ، موسومة بالظلام والظلم والجهل . إلا انها صارت تُعتَبَر في الغرب ، منذ تاريخ غير طويل ، أزمنة ممهِّدة للنهضة وتحمل ارهاصات القفز الفكري والاجتماعي الوسيطي . . . أما بالنسبة لنا فكانت تلك العصور حمّالة حضارة راقية ، وصاحبة أسماء عربية [عصر فلان أو فلان العربي] . وإن شئنا حُكْماً آخر قلنا إن العصور الوسطى كانت لأوروبا مرحلة نشوء ، بينما كانت الحضارة العربية الاسلامية آنذاك هي الأولى أو « الحضارة العالمية » أو « الذمة العالمية للحضارة » . واستمر ذلك الحال طيلة قرون سبعة كان العالم العربي الاسلامي مشكلة بالنسبة لأوروبا ، وحامل لواء التاريخ .

إلا أن هذا الكتاب لا ينطلق من هذا التصور للحضارة أو للتاريخ في الأحكام على الفكر الوسيطي والفلسفة الوسيطية في أوروبا . وكذلك فإننا حرصنا على أن نقدم العقيدة المسيحية بحسب فهم أصحابها لها بل بحسب فهم المؤمنين المتعمقين أيضاً ؛ مع طرح كل بدعة « هرطقة » . . . وبَعْد ، بَعْدُ أَيضاً ، فالأعلام هنا مقدَّمون بمنظور الاحترام للفكر الذي ينبغي أن يؤخذ ضمن سياق تاريخي ومستوى من العلوم وكنتاج الظاهرة الدينية الثقافية في ذهابيابها مع الواقع والتطلعات في الآن عينه .

إلا أن الدراسة للفلسفة الوسيطية يجب أن تؤخذ عندنا لا على أنها نتاج

الغرب اللاتيني وحده . فقد ساهم الشرق المسيحي ، والعالم العربي الاسلامي في فترات من تاريخه العريق ، في العطاء الفكري المرتبط باللاهوت . يعني هذا ان الاهتمام بالآباء الشرقيين ، وبالعرب المسيحيين ، اهتمام يفرض نفسه ، وفِعلٌ حضاري ، وفهمٌ يُغني ويوسّع نظرتنا لذاتنا وتاريخنا .

من المؤسف ان فصلين من هذا الكتاب حُذِفا لأسباب ؛ لعلهما يكونان في كتاب آخر إن شاء الله عن الفلسفة الوسيطية . الفصلان هما واحد عن العلوم وعن الغنوصية ، وآخر عن الآبائية الشرقية والكُتّاب العرب والسريان (يوحنا الدمشقي ، مثلاً) في المسيحية . وبذلك فإن كتاباً عن القديس توما الاكويني سيحوي ذلك ، وسيبدأ من أنسيلموس ، وينتهي بالنهضة مع ديكارت ، ويتعمق في الفلسفة الوسيطية اليهودية (التي تعبنا من تكرار ضرورة تعليمها في جامعاتنا) وفي انتقال الثقافة العربية الاسلامية الى الغرب لتكوين المشائية المسيحية .

مقدمات في العقيدة المسيحية*

١ ـ الأناجيل ، العهد الجديد .
٢ ـ التمهيد لمجيء المسيح من خلال العهد القديم .
٣ ـ الاسرار الالهية : التجسد ، الثالوث المقدس ، الفداء .
٤ ـ اسرار البيعة او الاسرار الكنسية .
٥ ـ خلاصة ، مواهب الروح القدس ، النعمة .
٦ ـ الصلوات المستعملة .
٧ ـ الأعياد في الكنيسة الكاثوليكية أي المراحل الهامة في حياة المسيح والعذراء والقديسين والشهداء .

* بحسب النظرة الكاثوليكية والتفسيرات الحديثة لها . اغفلنا البدع وشتى ما سبق مجمع نيقية ـ بشكل خاص ـ من نظر وكلام في العقيدة وما حولها . ونفعل ذلك عند تقديم الديانة اليهودية اذ نعرضها من الوجهة الصراطية أي كما يراها المؤمن الممارس .

١ ـ الأناجيل :

تعني كلمة انجيل ، وهي يونانية الأصل : الخبر الجيد والبشارة السعيدة . وهكذا فليس الانجيل ، في المنزلة الاولى ، كتابا ، أو دعوة موعظية ، أو خطابا ؛ بقدر ما هو حادث ، وتعبير عن حادث ، ومتعلق بخبرٍ سعيد منقولٍ بطريقةٍ كتابية . انه الخلاص ، أو هو الخلاص بالمسيح . انه مجموعة ما فعله وقاله المسيح لتخليص البشر ولما يثبّتهم على ذلك الطريق والنور والحياة .

والرُّسُل الذين عاشوا مع المسيح تلقوا من الروح القدس ؛ وكان ذلك بعد الصعود (L'ascension) والعنصرة (Pentecôte) . فأعلنوا الاناجيل . ثم أخذ المبشرون في جمع الفصول المحكية والُخطب ؛ مما انتج كتابة عددٍ من الأناجيل بحسب ما ورد في بداية انجيل القديس لوقا . ولكن تلك النصوص القديمة ، والكثيرة جدا ، لم تبلغ ايدينا . لقد كانت تكثر بكثرة المبشرين ، وباتساع انتشار الدين ، وبابتعاد الدعاة زمنيا عن المسيح وعن الذين شهدوا حياته وأقواله .

تقرُّ الكنيسة اليوم بأربعة أناجيل فقط . وكل منها انجيل ؛ إنما هو إنجيلُ هذا القديس أو ذاك إذ أن كلا منها يعبر عن وجهة نظر صاحبه . وهم : متى ومرقس ولوقا ويوحنا . الأول والثاني : هما رسولان .

يقال عن الأناجيل الثلاثة الأولى انها « واحدة النظرة » لكونها ترى بالعين ذاتها ، وتتبع النظام ذاته ، وتقرأ بنظر واحد . وهي إذ تتفق فيما بينها تختلف عن القديس يوحنا ذي الاستقلال الاجلى إلا فيما يرويه عن الالام . وليست الاناجيل ، في مطلق الاحوال ، كتباً تاريخية . فهي لا تهتم بالسرد التاريخي ، وما يتطلبه من عناية بالتفاصيل والزمن والترتيب والتوثيق . إلا أن لها قيمة تاريخية فعلية ؛ فقد كان الانجيليون الأربعة شهود عيان ، وكان هناك الى جانبهم شهود آخرون معاصرون يستطيعون تثبيت ما أورد الأربعة في أناجيلهم من قول أو فعل .

أخيرا ، صحيح أنّ كلا من أولئك الأربعة يعبر عن وجهة نظرٍ شخصية عن

المسيح وتاريخه ، إلا أن الفروقات أو التباينات تتبدد أمام ذلك الاتفاق حول مجمل الحوادث ، وحول شخصية يسوع المسيح . ومن جهة أخرى فإن التفاصيل تتفق فيما بينها لتثبت كونها ترتبط ببعضها البعض ، وتتكامل . لقد هدف **القديس متى** ، وهو رسول ، اذْ يتوجه الى يهود فلسطين ، إلى إظهار كيف ان غاية الاْله التي أُعلِن عنها في العهد القديم قد تحققت في المسيح وفي الكنيسة . وهو يجمع معظم كلمات المسيح في خمس خطب ، ويُظهِر مقاومة اليهود التي كانت تأخذ في الازدياد . ثم أن انجيله يعتبر الانجيل الاول ، وأكمل الاناجيل ، واشدها متانة .

والقديس مرقس ، تلميذ القديس بطرس ، يتبع النظام عينه الذي سار عليه القديس متى ؛ ولكن بطريقة ابسط وبعفوية . ويهتم باظهار الوحي التدرّجي للمسيح ، ولا يورد الكثير من خطبه أو كلامه ؛ بل يشدد على ايراد العجائب . وهكذا يأتي انجيله أقصر الاناجيل الاربعة ، وأوفرها ذكرا للتفاصيل .

أما القديس لوقا ، وهو وثني أصلا ورفيق القديس بولس ، فقد كتب للوثنيين . وفي انجيله الكثير من الأقسام الاصلية والتي هي اضافات خاصة به . وهو يظهر المسيح في طريقه الى القدس قبل الآلام [العذابات] ، ويُبدي عن افكار شخصية : فمثلا يشدد على الروح القدس ، وعلى تفضيل المسيح للصغار والخاطئين ، وعلى الفقر والصلاة ، والفرح .

يحتل إنجيل **القديس يوحنا** ، وهو رسول أيضا كمتى ، منزلة خاصة بين الاناجيل السابقة . فهو آخرها زمنيا ؛ ولذا فهو يفترض ان ما قالته أضحى معروفا فلم يورده . وانما هو يذكر ما لم تذكره تلك الاناجيل من كلام أو مشاهد من حياة المسيح . ثم انه انجيل مرتبط بالطقوس (ليتورجيا) والأعياد اليهودية . ويدور حول فكرة مركزية هي أن المسيح ، وهو الكلمة التي تجسدت ، يُدخِل في حياة

الله أولئك الناس الذين يؤمنون برسالته . وهو يوضح ايضا قيمة الأعمال الاسرارية (Sacramentales) للكنيسة ، ويقدم اشارات ثمينة حول اللحظات والأماكن مما يجعل معلوماته هذه شهادة مباشرة وروحانية عميقة .

الاناجيل الاربعة[1] اعلانٌ مربع لدعوةٍ واحدة للسير على الطريق الجديد ليسوع المسيح ، ونداء موحد الى الايمان ، والى ملكوت الله .

(١) يتألف العهد الجديد ، بالاضافة الى الاناجيل الاربعة ، من ثلاثة وعشرين سفرا هي : اعمال الرسل ، الرسالة الى أهل رومية ، الرسالة الاولى الى كورنثوس ، الخ . . . رؤ يا يوحنا اللاهوتي .

٢ ـ التمهيد لمجيء المسيح من خلال العهد القديم :

١ ـ الخلق :

يروي الكتابُ المقدس ، في شكل رمزي وبواسطة تشابيه وصور ، عملية الخلق في الفصلين الاول والثاني من سفر التكوين : أوجد الله الانسان من تراب ؛ وهذا ما تشير إليه كلمة « آدم » التي تعني المأخوذ من « اداما » أي الأرض . لقد جبل الله طينا ، ونفخ فيه نسمة حياة . وفي هذا المجال لا يصف الكتاب المقدس كيفية بروز الانسان من جسم الكون وصفا علميا لأنه ليس كتاب علم بل كتاب عقيدة دينية . ولا تتعارض المعطيات العلمية مع هذه العقيدة الدينية : لا مع النظرية القديمة التي بموجبها خرج الانسان مباشرة من الطبيعة المادية ، ولا مع النظرية الحديثة التي بموجبها لا يخرج الانسان من الكون المادي الا من خلال تطور . ففي هاتين الحالتين يبقى الله في نظر المؤمن علة وجود الانسان .

ويروي الكتاب المقدس ان الله لم يخلق الانسان الا بعد أن أوجد جميع الكائنات الجامدة والحية . فكأنَّ خلقَ الانسان كان آخر اعمال الخليقة ، وكأنَّ الأرض كلها هُيِّئت لوجود الانسان . ذاك ما يذكّر بما تقوله نظرية التطور الحديثة من أن الانسان هو قمة التطور ، إذْ هنا يلتقي العلم الحديث بالنظرة الكتابية الى الانسان كتتويج للطبيعة وقائم في قمتها . ويعطي الكتاب شرحا « لمكانة » الانسان الرفيعة هذه فيقول : إنّ الله خلقه على صورته ومثاله . اذ وَرَدَ : لنصنعِ الانسان على صورتنا ومثالنا (تكوين ، ١ : ٢٦) . هذا يعني ان الله قد خص الانسان وحده بميزة لم يُنعم بها على أي من المخلوقات الاخرى وهي انه جعل شبها بين ذلك المخلوق وبين الخالق ، وجعل في الانسان عقلا وحرية وحبا . وكلها صفات شبيهة بالصفات الموجودة فيه تعالى .

« وقال الله لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا وليتسلط على سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع الارض وكل الدابات الدابة على الأرض (تكوين ،

١ : ٢٦) . اذن سلطة الانسان على الكائنات مرتبطة كما يظهر من هذا النص بكونه خُلِق على صورة الله . وكان على الانسان ان يمارس سلطته بالعمل الذي هو ، على صورة ما ، تكميل للخلق لانه يجعل الطبيعة اكثر ترتيبا وجمالا وانتاجا : واخذ الرب الاله الانسان وجعله في جنة عدن ليفلحها ويحرسها (تكوين ، ٢ : ١٥) .

ويرسم الكتاب علاقة الجنسين بشكل شعري ، فيروي انه لم يكن لآدم بين المخلوقات شبيه ، « فقال الرب الإله لا يحسن ان يكون الانسان وحده فأصنع له عونا مثله » (تكوين ٢ : ١٨) . لذلك القى عليه سباتا عميقا واخذ ضلعا من اضلاعه وكّون منه المرأة الاولى التي دعيت حواء (أي أم الحياة) ، واتى بها الى آدم « فقال آدم هذه الان عظم من عظامي ولحم من لحمي . (تكوين ٢ : ٢٣). ويضيف الكتاب : « لذلك يترك الانسان اباه وامه ويلازم امرأته ويصيران كلاهما جسدا واحدا » (تكوين ٢ : ٢٤) . وهكذا تتلخص النظرة الكتابية الى علاقة الجنسين كما يلي : أ ـ الجنسان متعادلان ومكمّلان احدهما للآخر . ب ـ يتم اتحادهما بالزواج الذي هو صلة عميقة وارتباط نهائي .

لكن لماذا خلق الله ؟ ان حياته فرح دائم لا حد له ، وهومحبة ؛لذلك شاء أن يوجد كائنات يقيم معها علاقة حب ، فيشركها بحياته وفرحه . بهذا الصدد يقول القديس ايريناوس (آسقف ليون ، أحد آباء الكنيسة الكبار ، عاش في القرن الثاني واستشهد في ليون) : « مْجَدُ الله هو حياةُ الانسان » .

وبعد خلق الله آدم وحواء ، يخبر الكتاب المقدس أن الله وضعهما في « حديقة » جميلة كانا يتمتعان فيها بثمار شهية . وهذا يرمز الى أن الله اعد للانسان سعادة قصوى هي اشتراك في سعادته تعالى ، واتحاد الانسان مع الله . وقد كان ذلك الاتحاد مع الله حريا بأن يمُتِّع الانسان بالخيرات التالية : التنعم بتمام القوى النفسية ، الخلود ، السيادة على الطبيعة . والانسان نقطة لقاء بين الله والكون ، ولذا فعليه ان يكون صلة بينهما : فالله بواسطته يكمل عمل الخلق في الطبيعة . هذا التصميم الذي رسمته المحبة الالهية لاسعاد الانسان لم يشأ الله

ان يفرضه عليه فرضا ، ذلك لان الله خلق الانسان حرا وعلى صورته ؛ وبهذه الحرية تقوم كرامة الانسان . بهذا فالله عرض على الانسان حبه وانتظر منه الجواب . وكان على الانسان ان يجيب بملء اختياره على الحب بالحب او الرفض .

وهكذا تتلخص مغامرة الحب الكبرى هذه بأن الله جعل نفسه على نوع ما مقيدا بالانسان ، وجعل تحقيق تصميمه رهن حرية الانسان . وهنا نقول ان لاهوت الله يتجلى في هذا الاحترام الحبي الكبير لحرية الانسان ، وفي هذا التخلي المذهل عن سلطته المطلقة على الانسان . يتضح ذلك في كلمة طاغور : « إنني أعبد الله لانه يترك لي حرية إنكار وجوده ، أي أن لاهوته يتجلى لي في هذا الاحترام المذهل لحريتي » . اذن ، كان على الانسان ان يتخذ موقفا من الله أي أن يقول لله نعم أو لا .

٢ ـ سقوط الانسان :

كانت التجربة تنتظر الانسان : وهي ان يحلم هذا المخلوق بالاستقلال عن خالقه وبقطع الرباط البَنوي الذي يجمعه به حتى لا يكون له مرجعا اخر غير نفسه . وقد عبّر الكتاب المقدس عن هذه التجربة بشكل رمزي فقال : ان الله طلب من الانسان الاول ان لا يأكل من شجرة واحدة ، وهي شجرة معرفة الخير والشر . وتلك الوصية ترمز الى الطاعة التي طلبها الله من الانسان ؛ وهي تعني أن الانسان كان عليه ان لا يستقل بنفسه دون الله ، وان يخضع ارادته لارادة الله بالحب .

هنا يأتي دور **الشيطان** في إذكاء هذه التجربة التي كانت ملازمة لطبيعة الانسان ككائن حر . لقد اشار الكتاب المقدس الى عمل الشيطان هذا في حديثه عن الحية التي اغوت حواء . وهذه الحية رمز للشيطان كما يتضح من بعض الآيات مثل : « لقد دخل الموت الى العالم بسبب حسد الشيطان » أو : « فَطَرِحَ التنين العظيمُ الحية القديمة المدعو ابليس والشيطان الذي يضل العالم كله » (رؤ يا ١٢ : ٩). وبهذا المعنى قال يسوع المسيح متكلما على الشيطان : « هو قاتل للناس منذ البدء » (يوحنا ، ٨ : ٤٤) .

كانت خطيئة الانسان خطيئة تمرد على الله ، وهو تمرد مصدره انتفاخ الانا . فقد اراد الانسان أن يتأله بدون الله : « فقالت الحية للمرأة لن تموتا انما الله عالم انكما في يوم تأكلان منه تنفتح اعينكما وتصيران آلهة عارفي الخير والشر » (تكوين ٣ : ١ ـ ٥). ذلك الانتفاخ خطيئة ضد الحب : لقد اعتبر الانسان ان المحبة التي تجمعه بالله قيدٌ له وأسْرٌ ، وأراد ان يحطم القيد بفصم شركته عن الله . واذن ، سقط الانسان في الخطيئة . وتلك الخطيئة نموذج لكل الخطايا ؛ وكان لها نتائج . وحيث أنها رفض لله وانفصال عنه ، فقد نتج عن هذا الانفصال ان حل ، عند الانسان ، محل الالفة مع الله الخوف منه والاغتراب عنه (تكوين ٣ : ٨) والتلهي عنه بالمخلوقات . فأختبأ الانسان بين شجر الجنة . وترتب ايضا عن هذا الانفصال نتائج مريعة . فحيث ان الله ينبوع حياتنا وأساس كياننا ـ اذ اننا كما قال الرسول بولس : « به نحيا ونتحرك ونوجد » (أعمال ١٧ : ٢٨) ـ كان اغتراب الانسان عن الله اغترابا عن ذاته اي انفصالا عن أساس كيانه . واذا شئنا ان نلخص هذه المأساة يمكننا ان نقول انها كانت مأساة التفكك في المجالات الثلاثة التالية :

أ ـ تصدعت وحدة الانسان مع ذاته : ثارت الاهواء على العقل عوضا عن ان تكون خاضعة له ، وثارت الغرائز على الارادة التي تكون وظيفتها في الاساس ان تُسيرّ هذه الغرائز وفقا لصالح الانسان؛فأصبحت هذه الغرائز تشد الانسان اليها خلافا لحاجاته الاساسية . وطرأ التفكك على علاقة الانسان بجسده ، فأصبح للجسد استقلاله وأخذ يحاول فرض شهواته على الانسان وكأنه غريب عنه . وكذلك فقد نشأت الامراض التي اصبح الانسان عرضة لها ، والتي هي اختلال في نظام الجسم البشري . واخيرا تَحَتَّم الموت الذي هو انحلال لكيان الانسان . وبهذا المعنى قال الله لآدم : « تعود الى الأرض التي أُخِذت منها لانك تراب والى التراب تعود » (تكوين ٣ : ١٩) .

ب ـ تصدعت الوحدة بين الانسان والغير : من جهة ثانية طال ذلك التفكك واتسع فبلغ العلاقة بين الانسان والانسان . فبأنفصاله عن الله ، انفصل

أيضا عن اخيه الانسان . فالله وحده يوحد بين البشر . ولذا فالخطيئة ، بإبعادها الانسان عن الله ، تبعده عن قريبه .

هذا التفكك بدأ بعد السقوط عندما سأل الله آدم عن مخالفته فأجاب : « المرأة التي جعلتها معي هي اعطتني من الشجرة فأكلْتُ » (تكوين ٣ : ١٢). وهكذا ألقى المسؤولية على امرأته فاصلا مصيره عن مصيرها بينما كانا قد خُلقا ليكونا جسدا واحدا ، أي شخصاً واحدا .

ج ـ تصدعت الوحدة بين الانسان والطبيعة : أخيرا ، كان من عواقب السقوط ان بطل هذا الانسجام الذي اعده الله بين الانسان والطبيعة التي كانت معدة لتخضع للانسان الحامل في ذاته صورة الخالق . تمردت الطبيعة عليه حين تشوهت صورة الله فيه ، وصارت تُثير المتاعب في وجهه فتجعل عمله مضنيا كما قال الله : « ملعونةٌ الأرض بسببك ، بمشقة تأكل منها كل أيام حياتك وشوكا وحسكا تنبت لك » (تكوين ٣ : ١٧ و ١٨) . إلا أن صورة الله ، وإنْ تشوهت في الانسان ، لم تضمحل بالكلية . ذلك انها ملازمة لطبيعة الانسان ومتأصلة فيها الى حد انها لو زالت بالكلية لما بقي الانسان انسانا . وعلى هذا فقد احتفظ الانسان بميزات هي بقايا صورة الله فيه : العقل ، الميل الى الخير ، الارادة .

بعد السقوط المريع لم يبق ممكنا على الانسان ان ينهض بنفسه ؛ فهذه السقطةُ هشمت كيانه . لكن محبة الله لم تترك الانسان وشأنه . أجل لقد رفض الانسانُ الله ، ولكن الله لم يرفض الانسان . سوف يخرج الله من السماء لافتقاد الانسان خارج جنة عدن : وهذا هو التجسد .

٣ ـ الاسرار الالهية : وهي ثلاثة : سر التجسد ، سر الثالوث المقدس ، سر الفداء .

١ ـ سر التجسد :

حيث ان الانسان لم يكن بإمكانه ان يرتفع الى الله ، فقد شاء اللهُ في محبته ان ينحدر بنفسه الى الانسان ليعيد الشركة بين الانسان وبينه . وبالتجسد اخذ اللهُ على نفسه طبيعتنا البشرية الساقطة وضمها الى لاهوتة ، لتسري فيها الحياة الالهية فتجددها . وبالتجسد اتحد اللهُ ذاته بالانسان لتسري في الانسان حياةُ الله . وهكذا يتأله الانسان على حد تعبير آباء الكنيسة الذين رددوا منذ القديس ايريناوس : « لقدْ صارَ الاله انسانا ليستطيع الانسان ان يصير إلها » .

باقتضاب ، سقط الانسان لكونه اراد ان يجعل نفسه إلها بالاستغناء عن الله أو بغير الله . لقد كان يتوق الى ان يتأله ؛ لكنه ضلّ الطريق اذ اعتقد ان التأله يتم بانتفاخ الانا . لا شك انه كان في تصميم الله ان يتأله الانسان ، فهذا لم يُخلَق ليكون عبدا لله ، بل شريكا في حياته الألهية . ولكن هذا التأله لم يكن ممكنا بمعزل عن الله ، بل كان مشروطا باتحاد الانسان بالله ، لأنه من الله ومنه وحده يستمد الانسان كل موهبة وقوة وحياة . فخارج الله ليس سوى العدم والفراغ والموت .

ماذا يعني قولنا ان الانسان « تَأَلَّهَ » بالتجسد ؟ لا يعني هذا اننا اصبحنا آلهة بالطبيعة ، فإننا لازلنا مخلوقات . لكن التأله يعني ان حياة الله قد أُعطيت لنا فصرنا مشاركين له في محبته ، في مجده ، في قوته ، في فرحه ، في حكمته ، في قداسته ، في خلوده . لم نبلغ جوهر الله ، لأنّ الله متعال دائما ولا يمكن الوصول اليه . ولكن القوى الالهية أُعطيت لنا ، واصبحت في متناولنا . هذا ما أوضحه بنوع خاص القديس غريغوريوس بالاماس ، وثَبَّتَتْه المجامع الارثوذكسية . وبهذا المعنى يجب أن نفهم كلمة الرسول بطرس : « لقد صرتم شركاء الطبيعة الالهية » (٢ بطرس ١ : ٤). اذن ، كان التجسدُ مبادرةَ محبة مجانية من الله نحو الانسان

الذي ابتعد عن الله ورفضه باختياره : « بهذا ظهرت محبة الله فيما بيننا : بأن الله أرسل ابنه الوحيد الى العالم لنحيا به » . على هذا تقوم المحبة لا على « أننا نحن أحببنا الله بل هو نفسه أحبّنا وأرسل ابنه كفارة عن خطايانا » (١ يوحنا ٤ : ٩ و ١٠) .

ومحبة الله لا تُفرض فرضا ، لذلك كان على الانسان تقبل مبادرة الحب الالهي هذه . من اجل هذا اهتم الله ، بمحبة ابوية ، بأن يهيىء البشر تدريجيا الى اقتبال التجسد . وقد ظهرت هذه التربية الالهية لحرية الانسان خاصة في الشعب الاسرائيلي الذي بقي وحده بين الشعوب امينا لله رغم خطاياه الكثيرة . ففيه ، خاصة ، هيأ الله البشر الى اقتبال التجسد ، واذا تم ذلك حمل أفرادٌ من ذلك الشعب بشارته الى العالم اجمع . وقد اتخذت هذه التهيئة وجوها مختلفة منها :

أ ـ **الناموس** : وهو مجموعة شرائع اعطيت الى الشعب الاسرائيلي بوحي من الله . وقال عنه الرسولِ بولس : « فالناموس إذاً كان مؤدبنا يرشدنا الى المسيح » (غلاطية ٣ : ٢٤) . تلك كانت وظيفة الناموس بالنسبة الى اليهود ، وهي ان تتهذب اخلاق الناس كي يُعَدوا للدخول في ملكوت المحبة ؛ وتلك هي غاية الوصايا العشر . اما الذبائح التي كان يفرضها الناموس للتكفير عن الخطايا فقد كانت رمزا يشير الى الذبيحة الحقيقية الواحدة وهي موت يسوع على الصليب .

ب ـ **الحوادث التاريخية** : كانت حوادث تاريخ الشعب اليهودي ترمز الى حوادث الخلاص ، وتُعِد الشعب لاقتبال التجسد . فيوسف الذي باعه اخوته حسدا وصار كما قال الكتاب عنه « مُخلِّص العالم » أثناء المجاعة التي حصلت ، كان رمزا للمسيح الذي أُسْلِم حَسَدا من اليهود (إخوته بالجسد) الى الرومانيين لكي يميتوه فصار بالمعنى الكامل « مخلص العالم » مُطعِما الناس ليس خبزا ماديا كما فعل يوسف بل الخبز السماوي الذي هو جسده . وكذلك فخلاص الشعب الاسرائيلي من عبودية فرعون على يد موسى ، ثم دخوله في أرض الميعاد على يد يشوع (يشوع هو يسوع بالذات ، ومعناه الله يخلص) ، هو إذَنْ رمزٌ لخلاص المؤمنين من عبودية الشيطان بتجسد المسيح وموته ودخولهم الى ملكوت الله .

ج ـ **الأنبياء** : كذلك ارسل الله أنبياءً الى شعبه على مَرّ الاجيال لتهيئته لاقتبال التجسد . فالنبي ، كما يدل اسمه ، ينبيء بإرادة الله أي أنه يعلنها بقوة داعيا البشر الى تقويم ما اعوج من سيرتهم والى الرجوع الى الله . هؤلاء الأنبياء اعدوا الشعب اليهودي لقبول التجسد وذلك لانهم : أولاً ـ كانوا يحركون الضمائر المتحجرة ، ويقولون جهرا للناس إنَّ تتميم الشريعة في الظاهر لا يهم ؛ فالمهم تغيير القلب واعطاؤه لله . وهكذا كانوا يمهدون طريق الله الآتي الى العالم . وثانيا ـ لانهم كانوا يشيرون ، بالهام إلهي ، الى تجسد ابن الله والى أعمال الخلاص التي سوف يقوم بها في أرضنا . وعلى هذا تحدث النبي اشعياء ، الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد ، عن البيت الذي يولد منه المسيح فقال انه سيكون من نسل داود : « ويخرجُ قضيبٌ من جذع يَسَّ (وهو أبو داود) وينبت غصن من اصوله ويَحُلّ عليه روح الرب » (أشعياء ١١ : ١ و ٢) . وأعلن هذا النبي نفسه ان مسيح الرب هذا يولد من عذراء : « هوذا العذراء تحبل وتلد ابنا ويدعون اسمه عمانوئيل الذي تفسيره الله معنا » (اشعياء ٧ : ١٤)[١] . الى ما هنالك من الأنبياء .

يأتي ، بعد تلك التهيئات ، دور العذراء في التجسد : لقد « تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء » (من دستور الايمان) . فحيث أن الله صمم في محبته أن ينحدر الى الانسان ليخلصه ، وحيث انه ، وهو يحترم حرية الانسان ، كان منتظرا ان يريد الانسان خلاصه وان يشاء اقتبال الاله المنحدر اليه ، فقد هيأ الله الانسانية تدريجيا الى اقتبال الخلاص . وقد أدت هذه التهيئة الى العذراء مريم . فمريم زهرة العهد القديم ، وثمرة عناية الله بشعبه وتربيته له على مر الاجيال . وفي شخص مريم استطاعت البشرية ان تقول « نعم » لله ، وأن تتقبله مخلّصا لها . هذا ما تم عندما اجابت مريم الملاك : « ها انا أمةٌ للرب فليكن لي

(١) كثرة من الآيات التي وردت حتى الآن ، وسترد ، لها ترجمات عربية مختلفة أحيانا . فهناك صياغات عربية للآية الواحدة .

حسب قولك (لوقا ١ : ٣٨) . ان الكنيسة تدعو العذراء « والدة الاله » ، لأنها ولدت الاله المتجسد ، وبذلك تُردِّد ما قالته اليصابات بوحي الروح القدس عندما زارتها نسيبتها مريم إذْ امتلأت اليصابات من الروح القدس فصاحت بصوت جهير وقالت : « . . . من أين لي أن تأتي أمُّ ربيٍّ اليَّ ؟ » (لوقا ١ : ٤١ - ٤٣) . وتعتقد الكنيسة أن العذراء بما انها صارت اما للاله المتجسد ، فقد أصبحت ايضا أمّا لكل الذين صار ذاك الاله اخا لهم بالتجسد . فعندما كان يسوع على الصليب خاطب مريم قائلا لها عن التلميذ الحبيب (أي يوحنا الرسول) : « هوذا ابنُك » ؛ ثم خاطب يوحنا قائلا : « هوذا [هذه] أمك » (يوحنا ١٩ : ٢٦ و ٢٧) . ان هذه العبارات يصح اطلاقها على كل تلميذ حبيب ليسوع اي على كل من يؤمن به .

٢ ـ سر الثالوث المقدس :

الآلة المتجسد هو يسوع المسيح . اما « يسوع » فكلمة عبرانية معناها « الله يخلص » . وقد أطلق هذا الاسم على ابن الله المتجسد نظرا للمهمة الخلاصية التي أتى ليقوم بها . لذلك قال الملاك لمريم عندما بَشَّرها : « ها انتِ تحبلين وتلدين ابنا وتسمّينَه يسوع » (لوقا ١ : ٣١) . واما كلمة « المسيح » فتعني الممسوح ، وقد كان الانبياء والملوك والكهنة في العهد القديم يمسحون بزيت مقدس ينالون بواسطته نعمة لاتمام رسالتهم . ولذلك كانوا يدعون مسحاء الرب . لكن هؤلاء لم يكونوا سوى صورة ورمز ليسوع الذي هو وحده مسيح الرب بالمعنى الكامل ؛ فهو مُسِح بزيتٍ ولكن بملء مواهب الروح القدس .

تعتقد الكنيسة الارثوذكسية ان للمسيح طبيعتَينْ ، الهية وانسانية ، متحدتَينْ في شخص واحد ، شخص ابن الله المتجسد . وهذا الاتحاد قائم بدون انقسام او انفصال او تحول او اختلال او اختلاط . ان كلا من هاتَينْ الطبيعتين تحتفظ بصفاتها الخاصة . في عبارات أخرى ، تعتقد الكنيسة ان يسوع المسيح إلهٌ تام وانسان تام . **لأنه لو كان الها فقط وكانت إنسانيته مجرد وهم وخيال فكيف يكون دخول اللاهوت الى صميم البشرية ليقدسها ؟ ولو كان المسيح انسانا فقط فكيف يكون جسرا به تنقل الى الانسانية الحياةُ الآهيةُ نفسُها ؟ ولو كان اللاهوت والناسوت في المسيح منفصلَينْ فكيف يتم بين الله والانسان ذلك الاتحاد الذي به تتجدد الانسانية وتتأله ؟** هذا الاعتقاد في شخص المسيح شرط أساسي لندرك الخلاص الذي منحه الرب للبشر .

أ ـ **المسيح شخص واحد** : وبالتالي باطل هو ما نادى به نسطوريوس (في القرن الخامس) من أن في المسيح اقنومَينْ (شخصَينْ) احدهما إلهي والثاني انساني غير ملازمين بالضرورة احدهما للآخر . وقالت تلك البدعة بأن المسيح عندما ولد كان انسانا محضا ، ثم سكنت فيه الألوهة ولازمته الى حين صلبه وحينئذ فارقته . فلم يكن إذن على الصليب سوى إنسان متألم . ولذلك كان اتباع هذه البدعة يسمون العذراء مريم « والدة المسيح » وليس « والدة الآله » . وتعتبر هذه البدعة

النسطورية التي تشقُّ شخص المسيح الواحد مخالفةً لتعليم الكتاب المقدس حيث اليصابات حيّت مريم الحبلى قائلة لها : « من أين لي [هذا] ان تأتي أمُّ ربي الّي ؟ ». ويعني هذا الكلام الموحى به من الروح القدس (لأن اليصابات قالته وهي ممتلئة من الروح القدس) ان مريم مزمعة ان تلد ليس مجرد إنسان بل الرب الاله نفسه . ومن جهة اخرى فإن المسيح المتألم والمهان على الصليب لم يزل حتى في تلك اللحظات أيضا إلها كما يتضح من قول الرسول بولس : « لو عرفوا لما صلبوا رب المجد » (اكورنتوس ٢ : ٨) . فالمصلوب هو إذن في الوقت نفسه ربُّ المجد .

ب ـ **المسيح شخص واحد في طبيعتين** : ظهرت في القرن نفسه ، وضد بدعة نسطوريوس ، بدعة معاكسة نادى بها افتيشّيس (أو : أوطيخا) تقول بأن الطبيعة الألهية في المسيح قد ابتلعت الطبيعة الانسانية . ولذا فالمسيح ليس فقط شخصا واحدا كما تقول الارثوذكسية ، بل طبيعةٌ واحدة ايضا هي الطبيعة الآلهية التي ذابت فيها الطبيعة الانسانية . دُعيت هذه البدعة « بدعة الطبيعة الواحدة » ، وحَكَم عليها المجمع الرابع المسكوني المنعقد في خلقيدون سنة ٤٥١ مثبتا أن يسوع ليس فقط إلها تاما ولكنه أيضا إنسان تام ، أي أنه إنسان بالحقيقة لا بالمظهر والخيال .

يتضح الناسوت الحقيقي في المسيح جليا في الانجيل كله ، اذ نرى فيه يسوع قد ولد كانسان . ثم انه نما وترعرع . وكان يجوع ويعطش ، ويفرح ويبكي ؛ وكذلك فإنه مات ودفن كانسان . في هذا المجال كتب يوحنا : « والكلمة صار جسدا » (يوحنا ١ : ١٤) ، وورد في الرسالة الى العبرانيين « إذ اشترك البنون في اللحم والدم اشترك هو [أي يسوع المسيح] أيضا فيهما » (عبرانيين ٢ : ١٤) .

جـ ـ **شخص واحد بمشيئتَين** : عندما استفحل الخلاف بين الارثوذكس واتباع الطبيعة الواحدة اراد البعض ، بضغط من الامبراطور ، ان يوفّقوا بين وجهتي النظر . . وهكذا استعاضوا عن عبارة « طبيعة واحدة » بعبارة « مشيئة

واحدة » قائلين ان في المسيح طبيعتين ، بيد أن المشيئة الانسانية فيه ذابت في المشيئة الآلهية .

إلا أن المجمع المسكوني السادس المنعقد سنة ٦٨٠ في القسطنطينية دحض هذه البدعة الجديدة ، مقررا ان للمسيح ارادة انسانية تتميز عن الارادة الالهية . فالارادة الالهية في المسيح هي ارادة الآب عينها : « أنا والآب واحد » (يوحنا ١٠ : ٣٠) ؛ اما الارادة الانسانية فيه فقائمة بذاتها ولكن المسيح بحريته اخضعها طيلة حياته وحتى الموت ، موت الصليب ، لارادة الآب . وهذا ما يتضح في قول يسوع : « لا أطلب مشيئتي بل مشيئة الآب الذي أرسلني » (يوحنا ٥ : ٣٠) .

ولكون الارادة الانسانية في المسيح متميزة عن الارادة الالهية ، كان من الممكن ان تجرب هذه الارادة الانسانية بالاستقلال عن الارادة الالهية . وبالفعل جُرِّب المسيحُ لكي يصبح شبيها لنا بكل شيء ، حتى في تجاربنا ؛ ما خلا الخطيئة . يروي الانجيل تجربتَينْ حدثتا للمسيح : احداهما تجربته في البرية بعد صيامه (متى ٤ : ١ - ١١) ؛ والثانية تجربته برفض الآلام (متى ٢٦ : ٣٩) . وفي كل تجاربه كان يسوع يخضع ارادته الانسانية لارادة الاب ؛ وهكذا لم يرتكب خطيئة مع أنه شابهنا بكل شيء . ولذا استطاع ان يتحدى اعداءه سائلا اياهم بجرأة لا يقوى انسان عليها : « منْ منكم يوبخني على خطيئة ؟ » (يوحنا ٨ : ٣٦) .

لقد شاء الاله المتجسد أن يتخذ ارادة بشرية تامة لكي يجدد من الداخل ارادتنا الانسانية المنفسدة ، وشاء ان يمر بتجاربنا كي يعطينا قوة التغلب على التجارب .

٣ - سر الفداء :

هو الاساس في الايمان المسيحي . ولنحاول ، بغية تقديمه بما أمكن من

● صام المسيح ٤٠ يوماً و ٤٠ ليلة ، وأخيراً جاع . وجاء ابليس لاغوائه ، ففشل وانتصر يسوع .

توضيح ، تكرار بعض ما سبق من أفكار ضروري تكرارها . في المسيحية ، « الله محبة » وهذا هو التعريف اللاهوتي لطبيعة الله . والمحبة لا بد لها من مُحِب ومحبوب . الله الآب قد أحبّ ذاته فانبثق « الابن » مولوداً منه (إلهياً) قبل كل الدهور . ومن مبادلة « الابن » المحبة للآب انبثق (منهما معا) « الروح القدس » . وكما ان هذه المحبة الالهية لا ابتداء لها ، فإذن لا انتهاء لها ايضا . وثمة تعريف آخر هو أن الله فكر ، وعن الفكر انبثق « الكلمة » ـ ولا كلمة الا من فكر ـ وانبثق عن الفكر « الروح » .

وبـ « الابن » كان كل شيء : فقد خلق الله العالم المنظور وغير المنظور ، وخلق الملائكة وميزهم بميزة الارادة لتمجيده . فاطاعوه جميعا ما عدا لوسيفوروس (ملاك النور) الذي ازدهته عظمة انواره فتكبر وعصى الله ، فسقط بعصيانه الى جهنم وغدا (ملاك الظلمة) ، ابليس ، إذْ افقده الله النعمة المبررة . لكن عدل الله لم يمنعه عن الخلود والتفكير . ومن هنا بدأ يستخدم تفكيره للخبث ، آملا ان يغيظ الله !

وكما سبق ، فإن الله خلق آدم « على صورتنا ومثالنا » أي على صورة الله ومثاله ، من حيث أنه عاقل ، حر ، مريد . وخلقه كذلك مبررا بريئا (بمعنى ساذجا) غير عارف الخير والشر . ولعل القصة التوراتية تشير هنا الى الإنسان الاول في التاريخ البشري . ويبدو انه كان يشتغل في « جنة عدن » مما دعا الله ان يخلق له « مُعينا » من جنسه (من ضلعه) فكانت حواء . وسمح لهما الله ان يستثمرا اشجار الجنة جميعا ما عَدا واحدة هي شجرة « المعرفة » فقد حرّمت عليهما تحت طائلة الموت : « وان اكلتما من هذه الشجرة موتاً تموتا » . من هنا تبدأ بذور الخطيئة ، أي تبعا للوصية ، فلولا الوصية لم تكن خطية .

ويعرف ابليس بضعف حواء ، ويتمثل لها بشكل « حية » ناطقة ، ويجمّل لها الثمرة المحرمة تجميلا رائعا حتى انها تتذوقها وتأكل منها ثم تغري زوجها فيأكل هو أيضا . ويسقطان إذْ لم ينفعهما اعتذار آدم بحواء ، واعتذار حواء بالحية ؛ لان عدل الله لا مرد له . ويحل عليهما امره بالموت وفقدان النعمة المبررة . وبما انهما في

الأصل خالدان ـ كما الله ـ ومن حيث أن خطيئتهما قد أغاظت الله الحي الى الأبد ، فقصاصهما يدوم الى الأبد في نسلهما أي في البشر أجمعين الى ما لا نهاية . ومن ذا الذي يكفّر عن اهانة الله ؟ لا بد ان يكون ذاك الها.لكن ، لا آله الا هو .

هنا تبرز محبة الله ـ وهي كاملة كما ان « عدله » كامل ـ وقد علم الله بضعف آدم وحواء ، كما عرف بخبث ابليس ، وما شاء الله ان يفرحه بانتصاره هذا على الآدمين الا لاجيال « العهد القديم » . فمنذ صدور الحكم الالهي قال الله للحية : أجعلُ عداوة بينك وبين « المرأة » ، وهي تسحق رأسك . فكانت المرأة المقصودة هنا هي « مريم » ، والتي بَرَّرَها الله إذ اصطفاها مكررا . فالعداوة تعني عدم الاتصال ، وعدم الخضوع للحية (حية الخطيئة) . فمريم هي الوحيدة المعصومة عن الخطيئة بين البشر وذلك بحكمة آلهية لتكون اما للمسيح الذي سيجيء في اكتمال الالوهية وكامل الانسانية . انه هو الكفّارة الكاملة التي يمكن ان ترضي « عدل الله » ، وكل من العدل والرحمة ـ أو المحبة ـ كاملة في الله رغم ما يبدو من تناقض بينهما . ثم اذ المسيح حي الى الابد ، فالى الأبد تتعانق في شخصه الرحمة والعدل ، وإلى الأبد يكون تكفيره عن آدم ونسله وعن عقوبة خطاياهم المتولدة عن تلك الخطيئة الأصلية التي لكونها خطيئة « كبرياء » كانت أما لجميع الخطايا (لاهوتيا : كل خطيئة هي في أساسها كبرياء على الله) . فالمسيح هو آدم الجديد ، كما أن أمه هي حواء الجديدة ، واقترانهما ـ وهو أثبت من اقتران الزواج ـ جعلهما معا يتعاونان على محو الذنوب البشرية الى الأبد . ونلاحظ من رواية الانجيل أن ابليس قد حاول ان يوقع المسيح (كإنسان) في التجربة ، لكن المسيح يقتصر عليه . ثم أنه بعد بلوغه سن الثلاثين يبدأ عمله الرسولي الذي يدوم ثلاث سنوات وثلاثة اشهر . ويشفع الحكمة بالعجائب ، والاشفية مع التنديد الجريء برؤساء الشعب اليهودي لتمسكهم بالقشور وتركهم اللباب ، مما اوغر صدورهم عليه فحكموا عليه بالموت. وجرى تنفيذ ذلك صلبا حتى الموت على يد الرومان في عهد بيلاطس البنطي في يوم جمعة [هي الجمعة العظيمة] وحضرت الآمه مريم امه فشاركته في الفداء بأحزانها الثاكلة . ودُفن في قبر حجري ، خُتم

بحجر كبير ، ووقف عليه جنود رومانيون شاكو السلاح للحراسة . وعند فجر الأحد [الفصح] بعد ثلاثة أيام غير كاملة قام المسيح منتصرا على الموت ، ومنح هذا الانتصار للبشر الذين اتخذ هو جسدا مثلهم بحيث اسمى ذاته « ابن البشر » . وقد تراءى لأمه ولتلاميذه ورسله مدة أربعين يوما بعد قيامه ، وسلّمهم وصاياه القدسية [اسرار البيعة] التي عليها كانوا سيؤسسون كنيسته وهي التي يعتبرها جسده السري الذي هو رأسه في السماء . وقد أكد ذلك بعد صعوده بعشرة أيام ، إذْ أرسل اليهم « الروح القدس » المساوي له وللأب في الجوهر فوطدهم ؛ وراحوا ينشرون الرسالة في كل اقطار العالم ، مبشرين بطبيعة الله الأحدية ذات الثلاثة اقانيم ، وبفداء المسيح ، وموهبة الروح القدس . وكانوا يرسمون الكهنة لديمومة الكنيسة ، فاعتبروا هم أول اساقفتها ، أي معلميها . وبعدهم يأتي البابوات وأساقفتهم إلى منتهى الدهر . وتعني كلمة كنيسة [أو بيعة] جماعة المؤمنين بالمسيح ، أي البابا والأساقفة والكهنة [الكنيسة المُعلِّمة]، والمؤمنين العلمانيين [الكنيسة المتعلِّمة] . والكنيسة هذه بشقيها على الأرض تدعى الكنيسة **المجاهدة** ، تمييزا لها عن الكنيسة « **المعذَّبة** » أي نفوس المسيحيين بعد الموت وقبل دخولها السماء حيث تفي بعض ما بقي عليها في « **المطهر** » ، وأخيرا تدخل السماء أي حيث الكنيسة « **المنتصرة** » . والكنيسة المجاهدة المعلِّمة هي المسؤولة عن توزيع الاسرار المقدسة السبعة المسماة أسرار البيعة .

٤ ـ اسرار البيعة [الكنيسة]

السر صلاة ، أو هو نوع من الحياة التي تمنحها الكنيسة للانسان بواسطة صلاة خاصة وتعطيه النعمة حتى يستطيع القيام بواجبات هذا السر . والاسرار سبعة هي :

١ ـ **المعمودية** : وهي تنظِّف النفس من الخطيئة الاصلية (الموروثة من آدم) اللاصقة بها ، وتزيل الذنوب الفعلية ، مع العقوبات المترتبة على تلك الخطيئة والذنوب . فهي بذلك تعيد « الحياة » الروحية إلى النفس التي « أماتتها » الخطيئة . لذا سمي هذا السر « سر الاموات » ، (ومثله أيضا سر التوبة : رقم ٤ / أدناه) . والمعمودية لازمة للخلاص : « من آمن وأعمد يخلص ، ومن لم يؤمن يُدَن » ، ولا يجوز أن تعطى إلا مرة واحدة ، ويلزم ان يقتبلها المؤمن قبل اقتباله لأي سر آخر . وتتم المعمودية بأن يسبغ الكاهن (أو أي شخص غيره ، عند خطر الموت) الماء فوق جبهة المعمود قائلا : اني اعمدك باسم الآب والابن والروح القدس » . ثم يلبسه حلة العماد البيضاء التي تكسو الرأس والجسد ، ويعطيه اسما يعرف به . ويُصرف ماء العماد الى الأرض الزراعية النظيفة .

وفضلا عن معمودية الماء والروح ثمة معموديتان :

أ ـ معمودية الدم = الاستشهاد من أجل المسيح أو أحد الفضائل المسيحية .

ب ـ معمودية الشوق = حب الله ، حب الاشتياق الشديد مع الاستعداد ضمنا لمعمودية الماء والروح[١] .

٢ ـ **سر التثبيت** : خاصيتُهُ أن يقوّي الحياة الروحية في المعمود ، وأن يستنزل عليه مواهب الروح القدس جميعا (بشكل أوفى) ولا سيما الشجاعة . فهذا السر يعطي المعمود هويته كأحد ابناء الكنيسة أو مواطنيها ، ويحمّله مسؤولية

---

(١) من المعروف أن المعمودية واحدة لا تتكرر . ومثلها أيضا التثبيت ، والمسحة ، والكهنوت .

تلك المواطنية كي يكون شاهدا للايمان وقويا في الدفاع عنه . والكنيسة الشرقية تمنح هذا السر في احتفال واحد مع المعمودية ، أي بعدها مباشرة ؛ اما الكنيسة الغربية فتمنحه للطفل بعد بلوغه سن العاشرة ، ويتم ذلك في حفلة خاصة على يد أسقف المنطقة : فيدهن جبهة الطفل بدهن الميرون (مزيج من البلسم وزيت الزيتون سبقت مباركته بيوم الخميس السابق لعيد الفصح) وبرسم صليب عليها قائلا : « أسِمُك بوسْم الصليب واثبتك بميرون الخلاص باسم الآب والابن والروح القدس » ، ثم يصفعه على وجهه صفعة خفيفة تذكيرا بما قد يعترضه من المصاعب من أجل محبة المسيح .

٣ ـ **سر القربان** : هو سر أسرار ، وبه يدخل المسيح ذاته (عجائبيا) الى جسد المؤمن الذي « يتناوله » ـ بمعنى يأكله ـ تحت أعراض الخبز والخمر ؛ وذلك لمغفرة الخطايا أي لتغذية الروح ، كما أن الخبز العادي هو لتغذية الجسم . وقد أسسه المسيح ذاته ، وأوصى به . ومن واجبات كل كاثوليكي أن يتناول القربان المقدس على الأقل مرة في السنة في موسم عيد الفصح ، أو اذا كان في خطر الموت . ومن شروطه ان يكون المرء تائبا عن خطاياه ، صائما عن الطعام والكحول قبل ثلاث ساعات ـ إلا إذا كان مريضا فلا تلزمه هذه الفريضة بالصوم .

٤ ـ **سر التوبة** : يشمل الاعتراف للكاهن (في خلوة) بالخطايا التي ارتكبها المعترف ضد وصايا الله والكنيسة . وينال « الحلّةَ » التي تغفر خطاياه ، بعد أن يفي القانون المفروض عليه من ذلك الكاهن بشكل تعويض زمني (كالنوافل والصدقات والأصوام والإمانات الجسدية الخ . . .) . وقد أعطى المسيح لتلاميذه هذه « السلطة » أي سلطة الحل في مناسبتين في الانجيل :

أ ـ لبطرس : « . . . . ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السماء ، وما تحلُّه يكون محلولا » .

ب ـ بعد قيامته قال لتلاميذه : « . . . من غفرتم خطاياهم غُفِرت ، ومن أمسكتموها أُمسِكت » .

٥ ـ **المسحة الأخيرة** : تعطى للمحتضرين أو للأصحاء الذين يخشون خطر الموت ، وذلك تعزية وتقوية للنفوس وللأجساد . وقوامها أن يسمع الكاهن « اعتراف » المريض ، ويزوّده بالزاد الروحاني (أي القربان المقدس) في رحلته الى خارج هذا العالم ، ثم « يمسح » بالزيت مناطق حواسه الخمس مع تلاوة أدعية خاصة ، واخيرا يمنحه غفرانا بابويا كاملا .

٦ ـ **الكهنوت** : وهو سر يمنح للأساقفة والكهنة وغيرهم ممن يقومون بخدمة الكنيسة روحيا . يجري منحه بموجب السلطة التي سلّمها المسيح إلى تلاميذه كي يسلموها بدورهم إلى الأساقفة ، وهكذا دواليك الى حين مجيئه في آخر الزمان . ويتم سر الكهنوت « بوضع اليد » على رأس المرسوم مع تلاوة كلمات الرسامة ، ويقوم بها أحد الاساقفة . ويُشترط في من يرغب بأن يقتبل الكهنوت :

أ) أن يكون في حال النعمة وذا أخلاق رفيعة .
ب) أن يكون بالغ الرشد وحائزا على الثقافة المطلوبة .
ج) أن يبدي قصده الثابت بأن يقضي حياته كلها في الدرجة الكهنوتية .
د) أن يدعوه إلى هذه الدرجة أحد الأساقفة .

وعلى العموم عليه أن ينذر نذوره الثلاثة قبل اقتباله الدرجة الكهنوتية ، وهي نذور : بالتبتل ، والفقر ، والطاعة ، مدى الحياة .

٧ ـ **الزيجة** : سر يربط بين معمَّدَيْن بالغَيْنْ (رجل وامرأة) لمدى الحياة بزواج شرعي ، وبه ينالان نعمة مزاولة الواجبات العائلية . يتم بحضور الكاهن . ويسمى « اكليلا » إذْ فيه « يكلل » العروسان رمزا الى أنهما يُخولان القيام بأسمى عمل يقوم به الانسان بعد الله أي اعطاء الحياة عن طريق إنجاب الأولاد وتربيتهم في خوف الله .

٦ ـ خلاصة وبعض المصطلحات :

١ ـ **سر التجسد** : المسيح إلهٌ حقيقي ، وإنسان حقيقي مركب من نفس ناطقة وجسد مساو لنا في الجوهر ، وشبيه بنا في كل شيء ما عدا الخطيئة . ونعرف أنه إنسان حقيقي من شهادته هو نفسه إذْ قال : « لكنكم الآن تطلبون قتلي وأنا الانسان قد كلمتكم بالحق » . ثم أنه من المعروف أن جسد المسيح لم يهبط من علٍ ، وليس مركبا من عناصر سماوية . لقد كان جسدا بشريا اخذه من أمه مريم العذراء عن طريق ولادة حقيقية . ونعرف أنه انسان حقيقي من غاية التجسد الذي به أراد الله تخليص الانسان بإنسان .

٢ ـ **سر الفداء** : يسوع المسيح ، بموته وصلبه على خشبة الصليب ، يكون قد حمل خطايا البشر ، وكَفَّر عنهم تمام التكفير ، ووفّى عنهم سيئاتهم . كان المسيح كاهنا حقيقيا قدم ذاته لله الآب ذبيحة حقيقية وفاء عن خطايا الناس . ثم أن هذا الوفاء الذي قدمه المسيح عن البشر كان مساويا لشر الخطيئة ، وزائدا عليها ، بل وأيضا فائق الحد . والقداس هو الذبيحة الآلهية ، أي الله يموت كل يوم . وليس موته فعليا بل هو رمزي .

٣ ـ **سر الثالوث الأقدس** : هو سر فائق الطبيعة ، لا يستطيع العقل البشري فهمه ، إذْ لا بد من الايمان لاكتناه هذا السر .

٤ ـ **مواهب الروح القدس** : مواهب (عطاءات) الروح القدس سبع هي : الحكمة ، والفهم ، والمشورة ، والقوة ، والعلم ، والتقوى ، ومخافة الله . وهو ينير الكنيسة ، ويرشدها ، ويقيها من الضلال .

المسيحُ ، بعد أن ذهب الى السماء ، ترك الروحَ القدُسَ (الاقنوم الثالث ومساوٍ في كل شيء للآب والابن) يدافع عن المؤمنين ويرشد ويساعد . وقد ظهر الروح القدس للمرة الاولى بشكل حمامة التي هي رمز للمحبة ؛ ويرمز إليه عادة بذلك الشكل أيضا[١] . ثم ظهر للمرة الثانية يوم العنصرة بينما كان الرسل

---

(١) انفتحت السماء ونزل عليه الروح القدس في صورة حمامة . وكان صوت من السماء قائلا : أنت ابني الحبيب بك سُرِرْت (لوقا ٣ : ٢١) .

مجتمعين : « وإذا بصوتِ ريحٍ شديدة تعصف . وظهرت لهم السِنةٌ نارية منقسمة واستقرت على كل واحد منهم » (أعمال الرسل ٢ : ٣) . لقد أفهمهم الروح القدس تعاليمَ المسيح ، ومنحهم هِبَة اللغات كي يبشروا بالانجيل ، وأعطاهم الشجاعة . وهو الذي أشار على بطرس بتعميد الوثنيين (أعمال ١٠ : ٤٧) ، ونصح الرسل في أول مجمع عقدوه في القدس (أعمال ١٥ : ٢٨) ، والهمهم تكريس أساقفة لرعاية المؤمنين (أعمال ٢٠ : ٢٨) .

يأتي الى النفس في سر التثبيت (انظر سر التثبيت) ، وبحلوله في النفس يهبها الحياة الفائقة الطبيعة ، ويستقر فيها ليساعدها على عمل الخير وتجنب الشر . وهو في المعمودية يحلّ علينا ويسكن فينا كما في هيكل ، ويمنحنا الحياة الفائقة الطبيعة أي حياة الله نفسه . وفي سر التثبيت يأتي الى النفوس حاملا المزيد من النعم والهِبات . ويبقى في المؤمن ما بقي هذا في حال النعمة .

٥ ـ **النعمة** : المراد بالنعمة عموما كلُّ هبة داخلية أو خارجية يمنحها الله للانسان من سخائه . فهي مساعدةٌ إلَهيةٌ فائقةُ الطبيعة . وهذه المساعدة هي ما نسمّيه نعمة فعلية . وأول نعمة نحصل عليها تكون بالمعمودية . تقسم النعمة باعتبار كيفية عملها الى سابقة ومحركة : تسمى سابقة لأنها تسبق فعل الارادة ؛ ومحركة لأنها توقظنا من النوم الروحي .

كما تقسم النعمة باعتبار النتيجة الى كافية وفعالة : **الكافية** هي التي تؤتي قوى كاملة لحسن العمل باعتبار ظروف الانسان الحاضرة ، إذ يمكن ان تكون النعمة كافية بذاتها وغير كافية بالنظر الى ظروف الانسان الممنوحة له . **والفعالة** هي التي تصدر المعلول والغاية اللذَيْن منحت هي لأجلها . والنعمة **الفعلية** تُعدّنا للنعمة المبرِّرة . وهذه دعيت نعمة مبررة لأنها تبرِّر الانسان وتجعله بالحقيقة بارا صالحا .

أ ـ النعمة المبررة (La grâce Sanctifiante) :

تجعلنا المعمودية أبناء الله ، وورثة السماء . أكد يسوع ذلك عندما قال :

« ليس أحدٌ يقدر أن يدخل ملكوت السماوات ما لم يولد من الماء والروح » (يوحنا ٣ : ٥) . والله يعطينا النعمة المبررة والحياة الفائقة الطبيعة مجانا وبدافع من عطفه ومحبته ، إذْ أن لفظة نعمة معناها « منحة » .

لقد كنا خطأة فغفر الله لنا ناظرا إلى استحقاقات ابنه يسوع المسيح .

عندما نحصل على غفران الله وصداقته بواسطة المعمودية يأتي الينا الثالوث الأقدس ويسكن فينا ، فنصبح أبناء الله (رسالة القديس يوحنا الاولى ٣ : ١) ، وهياكل الروح القدس (١ كورنتس ٦ : ١٩) ، وأخوة يسوع المسيح (رومانيين ٨ : ٢٩) . وحياة النعمة هذه ليست سوى حياة يسوع عينها . لهذا استطاع القديس بولس أن يقول : « لست أنا حيا بعد ، بل هو المسيح يحيا فيّ (غلاطيين ٢ : ٢٥) .

والذين لا يعرفون المسيح ولا يستطيعون قبول المعمودية ، لا يتركهم الله . فإذا اتبعوا صوت ضميرهم منحهم نعمته ، وقادهم إلى طريق الخلاص .

ب ـ كيف تعمل النعمة المبررة داخل الانسان :

شرح ذلك المسيح في مثَلَيْ الخميرة والكرمة حين قال : « يشبه ملكوت السماوات خميرةً أخذتها امرأة وخبأتها في ثلاثة أكيال من الدقيق حتى اختمر الجميع » . يفهمنا يسوع بهذا التشبيه أن النعمة هي كقوة خفية تضعها فينا يد الله فتحوِّل نفسنا بعمل خفي وتصيرها عذبة بعين الله كما أن الخميرة تحول العجين الى طعام شهي .

ت ـ إنماء الحياة الفائقة الطبيعة :

أكد المسيح ذلك عندما قال : « كل غصن فيّ لا يثمر ينتزعه أبي ، وكل غصن يثمر ينقيه لكي يأتي بثمر أكثر » . فالحياة الفائقة الطبيعة تنمو بممارسة الفضائل وبالصلاة وبقبول الاسرار ، لا سيما سر القربان أو الأفخار ستيا : « ان لم تأكلوا جسد ابن البشر وتشربوا دمه فلا حياة لكم في ذواتكم » . كما انها تُفقَد

بالخطيئة المميتة التي تطرد الله من النفسَ وتخُسر كل ما يربحه الانسان من الاستحقاقات لبلوغ السماء .

ث ـ النعمة الحالية (**La grâce actuelle**) :

نحن بحاجة الى الله في حياتنا الروحية دائما اذ بدونه لا نستطيع أن نحفظ هذه الحياة ولا أن ننميها . لهذا يسهر علينا بلا انقطاع كلما رأى اننا بحاجة الى ذلك ، فيمنحنا معونة خاصة تدعى النعمة الحالية . انه يمنحها كل البشر مسيحيين كانوا أم غير مسيحيين ، خطاة أم صديقين ، لأنه يريد خلاص الجميع (من كتاب : التعليم المسيحي) .

ج ـ مفاعيل النعمة الحالية :

تنير النعمة الحالية عقلنا وتقوي ارادتنا ، فتدلنا على الخير وتساعدنا على تتميمه . لكنها لا تدوم طويلا ، فالله يعطيها عند الحاجة ويجددها لنا كلما لزم الامر . فهو يمنحها :

ـ ليساعدنا على مقاومة التجارب . فالقديس بطرس يؤكد قائلا : « لا يدعكم الله تجربون فوق طاقتكم بل يجعل أيضا مع التجربة مخرجا لتستطيعوا ان تحتملوا » .

ـ ليساعدنا على ممارسة الفضيلة وتتميم الواجبات : « ان إله السلام . . يؤتيكم أن تتموا مشيئته في كل عمل صالح » (عبرانيين ١٣ / ٢٠) .

ـ ليساعدنا على الصلاة بتقوى : « الروح أيضا يعضد ضعفنا لأنا لا نعرف كيف نصلي كما ينبغي لكن الروح نفسه يشفع فينا » (رومانيين ٨ / ٢٦) .

ح ـ قبول النعمة الحالية ، أو رفضها ، استطاعة بشرية :

يترك لنا الله مطلق الحرية لقبول النعمة أو رفضها . فالذين يقبلونها يسيرون على طريق القداسة ، أما الذين يرفضونها فيصبحون شيئا فشيئا عبيد الخطيئة ويصعب عليهم مقاومة التجارب . ويوجد في الكتاب المقدس امثالا

عديدة يبدو فيها مفعول النعمة عند الذين يقبلونها : نظر المسيح الى القديس بطرس بعد نكرانه اياه فتحركت عاطفة الندامة في قلب بطرس وفهم خطأه ، فراح يبكي . وطلب اللص اليميني من يسوع على الصليب قائلا : « اذكرني ، يا يسوع ، متى جئت في ملكوتك » فانفتح أمامه باب السماء . وصاح بولس قائلا : « يا رب ماذا تريد أن أصنع ؟ » ، فجعل منه المسيح رسولا للأمم .

ويظهر الانجيل ان رفض النعمة يحجّر القلوب : شاهد الفريسيون كل المعجزات التي صنعها يسوع لكنهم رفضوا الايمان به . وسمع الشاب الغني دعوة يسوع الى الكمال لكن تعلقه بماله منعه من تلبية الدعوة « فمضى حزينا » (متى ١٩ : ٢٢) . وحاول يسوع أن يؤثر على قلب يهوذا الخائن ، لكنه عبثا فعل . وبقي يهوذا مصمما على الشر (را : كتب التعليم المسيحي) .

٦ ـ الصلوات المستعملة :

١ ـ **الصلاة الربية** : أبانا الذي في السماوات ، ليتقدس اسمك ليأت ملكوتك ، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض . أعطنا خبزنا كفاف يومنا واغفر لنا خطايانا ، كما نغفر لمن اساء الينا ، ولا تدخلنا في التجربة ، لكن نجنا من الشرير . آمين .

٢ ـ **السلام الملائكي** : السلام عليكِ يا مريم ، يا ممتلئة نعمة الرب معك ، مباركة أنت في النساء ، ومبارك ثمرة بطنك سيدنا يسوع المسيح .
يا مريم القديسة ، يا والدة الله ، صلي لأجلنا نحن الخطاة الآن وفي ساعة موتنا . آمين .

٣ ـ **قانون الايمان** : نؤمن بإله واحد ، آب ضابط الكل خالق السماء والأرض ، كل ما يرى وما لا يرى . وبرب واحد يسوع المسيح ، ابن الله الوحيد ، المولود من الآب قبل كل الدهور ، إله من إله ، نور من نور ، إله حق من إله حق ، مولود غير مخلوق ، ذات الجوهر مع الآب ، الذي به كان كل شيء ، الذي من أجلنا نحن البشر ، ومن أجل خلاصنا ، نزل من السماء وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء ، وصار انسانا ، وصلب عنا على عهد بيلاطس البنطي ، تألم ، ومات ، وقبر ، وقام في اليوم الثالث كما في الكتب وصعد الى السماء وجلس من عن يمين الآب . وأيضا يأتي بمجد عظيم ليدين الاحياء والاموات ، الذي لا فناء لملكه .

وبالروح القدس الرب المحيي ، المنبثق من الآب والابن ، الذي مع الآب والابن يسجد له ويمجد ، الناطق بالانبياء . وبكنيسة واحدة ، جامعة ، مقدسة رسولية . ونعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا . ونترجى قيامة الموتى والحياة في الدهر الآتي . آمين .

٤ ـ **فعل الايمان** : (acte de foi) : ربي اني اؤمن ايمانا ثابتا بكل ما أوحيته وتعلمنا اياه كنيستك ، لأن لا غش فيك ولا ضلال . آمين .

٥ ـ **فعل الرجاء** : ربي اني ارجو رجاء وطيدا نعمتك في الحياة الدنيا والسعادة في الآخرة ، باستحقاقات سيدنا يسوع المسيح ، لأنك وعدتني ، أنت القدير والصادق في مواعيدك . آمين .

٦ ـ **فعل المحبة** : ربي ، اني احبك من كل قلبي فوق كل شيء ، لأنك كلّي الصلاح والجودة ومن أجلك أحب قريبي محبتي لنفسي . آمين .

٧ ـ **فعل الندامة** : (Contrition) : ربي ، اني نادم ندامة صادقة على جميع خطاياي ، لأني بالخطيئة خسرتك ، انت ربي المستحق كل محبة ، وخسرت نفسي والسماء ، واقصد بنعمتك الا أعود الى الخطيئة وأن أكفر عنها . آمين .

٨ ـ **فعل الاعتراف** : اعترف لله ولك ، يا أبت ، أمام الطوباوية مريم العذراء والملائكة والقديسين ، بأنني أخطأت بالفكر والقول والفعل والاهمال . خطيئتي عظيمة جدا . فأطلب المغفرة منه تعالى ومنك يا أبت القانون والحلة .

٩ ـ **وصايا الله العشر** :

١ ـ أنا هو الرب إلٰهك ، لا يكن لك إله غيري .
٢ ـ لا تحلف باسم الله بالباطل .
٣ ـ أحفظ أيام الآحاد والأعياد .
٤ ـ أكرم أباك وأمك .
٥ ـ لا تقتل .
٦ ـ لا تزنِ .
٧ ـ لا تسرق .

٨ ـ لا تشهد بالزور .
٩ ـ لا تشتهِ امرأة قريبك .
١٠ ـ لا تشتهِ مقتنى غيرك .

١٠ ـ وصايا الكنيسة السبع :

١ ـ اسمع القداس أيام الآحاد والاعياد المأمورة .
٢ ـ صُمْ الصوم الكبير ، وسائر الاصوام المفروضة .
٣ ـ انقطَع عن الزفر يوم الجمعة .
٤ ـ اعترف بخطاياك للكاهن مرة في السنة (على الاقل) .
٥ ـ تناول القربان المقدس في زمن الفصح (على الأقل) .
٦ ـ أوفِ البركة أي العشر .
٧ ـ امتنع عن اكليل العرس في الأزمنة المحرمة .

١١ ـ صلاة للعذراء : السلام عليك ايتها الملكة أمّ الرحمة والرأفة ، السلام عليك يا حياتنا ولذتنا ورجاءنا ، اليك نصرخ نحن المنفيين أولاد حواء ، ونتنهّد نحوك نائحين وباكين في هذا الوادي وادي الدموع . فاصغِ الينا يا شفيعتنا ، وانعطفي بنظرك الرؤوف نحونا ، وأرينا بعد هذا المنفى يسوع ثمرة بطنك المباركة . يا شفوقة ، يا رؤوفة ، يا مريم البتول ، الحلوة واللذيذة . آمين .

١٢ ـ صلاة للملاك الحارس : يا ملاك السماء ، حارسي الامين ، الذي عهدت اليك العناية الالهية بالاهتمام بي ، أَنِرْ طريقي واحفظني وارشدني ودبر اموري . آمين .

١٣ ـ صلاة للقديس يوسف : ايها القديس يوسف ، الحارس الامين الذي أودعه

الله يسوع الكلي النقاوة ومريم عذراء العذارى ،
انني اتوسل اليك واطلب منك ، بحق يسوع
ومريم هذه الوديعة العزيزة على قلبك ، ان تحفظني
بعيدا عن كل نجاسة ، طاهر الروح والقلب
وعفيف الجسد ، فأَخْدُم يسوع ومريم بكل عفة
وطهارة الى الابد . آمين .

٧ ـ الأعياد في الكنيسة الكاثوليكية

المراحل الهامة في حياة المسيح والعذراء والقديسين :

تدور هذه الأعياد حول حياة السيد المسيح ، وامّه مريم العذراء ، وقدّيسيه ، وشهدائه . وهي كلها تحمل أسنادا من « العهد الجديد » ، ما عدا عيد النبي الياس وهو أحد أنبياء « العهد القديم » . ومع ان اللائحة التالية قد شملت عيد « جميع القديسين » (في ١ / تشرين الثاني) فإننا ـ رَوْما في الايجاز ـ قد استثنينا منها الأعياد الثانوية والتي من أبرزها : عيد القديس مارون (في ٩ شباط) ، وعيد القديس جاورجيوس (في ٢٣ نيسان) ، وعيد القديسَينْ بطرس وبولس (في ٢٩ حزيران) . والأعياد جميعا ذكريات بهيجة ، ما عدا ما جاء منها في أسبوع الالآم مثل خميس الاسرار والجمعة العظيمة . وهي كلها أو جلّها من الأعياد الملزمة بالبطالة (الامتناع عن الاشغال) تحت طائلة الخطيئة .

القسم الأول

الأعياد الثابتة

١ ـ ميلاد المسيح ، ٢٥ كانون الأول :

يرد ذكره في الأناجيل (ما عدا يوحنا) . وتقام خدمة القداس له في نصف الليل .

٢ ـ ختانة المسيح ، ١ كانون الثاني :

وهو رأس السنة الميلادية . وفيه ختن الطفل يسوع بحسب الشريعة اليهودية (لوقا ٢ : ٢١) ؛ وأُعطيَ الإسم نفسه الذي أسماه به الملاك جبرائيل منذ الحبل به ، أي يسوع ومعناه المخلص .

٣ ـ عماد المسيح ، ٦ كانون الثاني (الغطاس) :

هو « عيد الظهور » ، اذ فيه أظهر الثالوث الأقدس ذاته حيا : فالإبن هو المعتمد ، والروح القدس هو الذي استقر عليه بشكل حمامة ، والآب كان الصوت الذي جاء من السماء قائلا : « هذا هو ابني الحبيب الذي به سُررت » (مرقس ١ : ٩ ـ متى ٣ : ١٥) .

٤ ـ دخول المسيح الى الهيكل ، ٢ شباط :

فيه قَدَّمت مريم وحيدها (يسوع) الى الهيكل على يد كاهن شيخ اسمه سمعان . وكان هذا قد أوحي إليه قبلا أنه لا يموت حتى يرى المسيح . ولذلك

فحين حمله على ذراعيه عرف أنه هو المسيح فقال : « الآن اطلق عبدك أيها السيّد حسب قولك بسلام ، لأن عينيّ قد أبصرتا خلاصك . . » ، ثم قال لمريم : « . . . سيجوز سيف في نفسك . . . » ، وذلك نبؤة عن حزنها لآلام ابنها (لوقا ٢ : ٢٥ - ٣٥) . ولهذا العيد قيمة رمزية لأن مريم ، إذ قدمت ابنها لله في الهيكل ، ونبئت بما مرّ ، كانت ستقدّمه في اكتمال الزمان فاديا للبشر الذين هي شريكة له في افتدائهم .

٥ - بشارة مريم العذراء ، ٢٥ آذار :

ذكرى تبشير العذراء بالحبل بالمسيح دون زواج ، فقد حضر اليها الملاك جبرائيل من قبل الله وهي في الناصرة وقال : « . . . ستحبلين وتلدين ابنا وتسمّينه يسوع - أي مخلص - ولا يكون لملكه انقضاء . . . » (لوقا ١ : ٢٨ - ٣٨) .

٦ - النبي الياس الحي ، ٢٠ تموز : (ملوك الثاني ٢ : ١١) :

من أنبياء العهد القديم ، حارب عبدة الأوثان ، وحطم أصنامهم على جبل الكرمل في فلسطين . ومن هناك رفعه الله اليه حيا في مركبة نارية . ويأتي ذكره في عيد التجلي (في ٦ آب) أدناه . وله كنيسة تعتبر مزارا مسيحيا ، كما أن هناك رَهْبَنَة خاصة بها .

٧ - تجلي المسيح ، ٦ آب :

(متى ١٧ : ١ - ٦ . لوقا ٩ : ٢٨ - ٣٦ . مرقس ٩ : ٢ - ٨) هو عيد الرب أو هو ذكرى تجلي الرب أمام تلاميذه بطرس ، ويعقوب ، ويوحنا . صعد بهم الى جبل عال منفردين ، وهناك تغيرت هيئته فأضاء وجهه كالشمس ، وصارت ثيابه بيضاء كالنور ، وظهر موسى وايليا (الياس) يتكلمان معه . . . وأظلتهم سحابة نيّرة ، ومنها سمع صوت يقول : « هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت فله إسمعوا » .

٨ ـ انتقال العذراء ١٥ آب :

فارقت العذراء هذه الدنيا وهي في سن الـ ٦٢ . وقد رقدت ولم تمت ، إذ أن الموت يصيب ابناء آدم بسبب الخطيئة ومريم عُصمت أصلا .لذا فبعد ثلاثة أيام من دفنها حضر الرسل ليتبركوا بها فلم يجدوا الجثة في القبر ، بل فاحت منه رائحة زكية .

٩ ـ مولد مريم العذراء ، ٨ ايلول :

كان ابواها يواكيم وحنّة عاقرَيْن ، وقد شاخا . لكن الله شاء ان تحبل حنّة بمريم حبلا معصوما عن الخطيئة .

١٠ ـ ارتفاع الصليب ، ٤ ايلول :

بأمر من الامبراطورة هيلانة ، ملكة القسطنطية ، نقب الباحثون عن خشبة صليب المسيح وعثروا عليها تحت الانقاض . وقد ميّز الصليب بأن مُسَّ به جسد رجل ميت فارتعش الميت في نعشه . وقد وصل الخبر الى الملكة باشعال المنار ليلا فوق قمم الجبال ما بين القدس والقسطنطية . وهكذا ظل اشعال النار تقليدا عند المسيحيين استذكارا لذلك الحادث وتقليداً .

١١ ـ عيد جميع القديسين ، ١ تشرين الثاني :

١٢ ـ الحبل بمريم ، ٨ كانون الأول :

اصبحت هذه الذكرى عقيدةً كَنَسيةً في سنة ١٨٥٠ ، ولم تعلن رسميا الا بعد اربع سنوات يوم ظهرت العذراء ظهورا عجائبيا ، وقالت لبرناديت (في مغارة لورد بفرنسا) : « انا هي الحبل المعصوم » .

القسم الثاني

الأعياد المنتقلة

هي الأعياد التي تتغير بحسب تغيّر عيد الفصح ، لكنها على الغالب لا تتجاوز وإياه فصل الربيع من كل سنة . ويستدل عليها بيوم من أيام الإسبوع لا يتغير فيقال : خميس الصعود ، أحد الشعانين ، أثنين العنصرة ، الخ .

١ ـ سبت اليعازر (يوحنا ١١ : ١ ـ ٤٤) :

أقام فيه المسيحُ اليعازرَ من الموت بعد دفنه بأربعة أيام . ولهذا العيد قيمة أخرى ، فضلا عن الأعجوبة ، وهي انه يسبق باسبوع قيامة المسيح ذاته من الموت . وبما أن زعماء اليهود قد اغتاظوا من مثل هذه الأعجوبة ، فقد سعوا ليقتلوا اليعازر طمسا لها ، ولم يفلحوا .

٢ ـ أحد الشعانين ، (متى ٢١ : ٦ = ١٠) و (مرقس ١١ : ٧ ـ ١٠) :

فيه دخل المسيح اورشليم راكبا على حمار ، واستقبله الناس صغارا وكبارا بالفرح ، حاملين سعف النخيل ، وأغصان الزيتون ، مهللين له . ذاك ما أثار ضده حفيظة زعماء اليهود ، لا سيما بعد إقامة اليعازر من الموت (لقد كان اليعازر يسير مع الجمع) . وفيه يتمم المسيح ما جاء فيه من نبوءات العهد القديم : « يا اورشليم ، هوذا ملكك يأتيك راكبا على جحش ابن اتان » . وكذلك : « من أفواه الاطفال صَلُح لك التسبيح » .

٣ ـ خميس الاسرار (متى ٢٦ : ٢٠) :

يجيء في الليلة السابقة للصلب ، التي فيها سلم المسيح الاسرار السبعة الى تلاميذه ولا سيما سِرّ القربان والكهنوت وهما اللذان بهما يكون غفران الخطايا على الأرض وفي السماء حسب أمره .

٤ ـ الجمعة العظيمة (متى ٢٨ : ٣٥ ـ ٥٠ ؛ يوحنا ١٩ : ١٨ ـ ٣٠) :

عندما مات يسوع على الصليب أظلمت الشمس لثلاث ساعات ، وتزلزلت الأرض ، وانشق حجاب الهيكل الى نصفين ، وتشققت الصخور ، وتفتحت القبور . فقام كثير من الصالحين من الموت ، ودخلوا اورشليم ، وشاهدهم كثيرون . ولقد دفن المسيح في قبر حُفِر في الصخر ، ودحرج على بابه حجر كبير ، ووقف عليه حراس من الجند الروماني . وعلى القبر بنيت كنيسة القيامة .

٥ ـ أحد الفصح (يوحنا ١٠ : ١ ـ ٢٠ ، وغيره) :

هو عيد القيامة ، العيد الكبير .

في فجر الاحد ، قام المسيح من القبر . وتراءى لأمه ، ولمريم المجدلية ، ولتلاميذه في أكثر من مناسبة ، لمدة أربعين يوما . من ابرزها : دخوله (والأبواب مغلقة) على تلاميذه وبينهم توما الذي أبى أن يصدق القيامة الا حسيا . فدعاه المسيح وقال : ضَعْ يدك في جنبي المطعون ، وضع أصابعك في موضع المسامير حيث كان الصلْب . فآمن توما .

٦ ـ اثنين الباعوث :

هو ثاني الفصح ، تقرأ فيه أناجيل القيامة بعددٍ من اللغات بيانا عن التبشير بالانجيل بلغات العالم المختلفة .

٧ ـ خميس الصعود (لوقا ٢٤ : ٥١) ، (مرقس ١٦ : ١٩) ، (أعمال الرسل ١ : ٩) :

بينما كان التلاميذ ينظرون إليه ، ارتفع عنهم تدريجيا حتى غاب خلف الغمام وهم شاخصون إليه . فظهر لهم ملاك ، وأخبرهم انه سوف يعود في آخر الزمان .

٨ ـ أحد العنصرة (أعمال الرسل ٢ : ١ ـ ٤) :

فيه حل الروح القدس على التلاميذ المجتمعين حول مريم العذراء في القدس ، في « علّية » ، خوفا من اليهود . وقد كان الحلول بشكل ألسنة نارية استقرت على كل منهم ، فشرعوا يتكلمون بلغات مختلفة . . .

* * *

الآن ، وبعد أن قرأنا العقيدة المسيحية في أشهر معالمها مغفلين الانشقاقات والفِرق والبدع ، نستطيع الانتقال الواعي الى تقديم الفكر الذي قام متغذياً بتلك العقيدة ، ومدافعاً عنها ، مقرّظاً لها ، ونامياً من خلالها في رؤ يته للواقع والوجود والقيم والمعرفة . لا نقول إن العقيدة هي المكوّن الوحيد للفلسفة الوسيطية ، فالعوامل التاريخية والاجتماعية ذات دور فعال ليس في تلك الفلسفة فقط بل وأيضاً في الفهُوم والتفسيرات والمعتقدات الدينية .

● اشكر الصديق الدكتور جورج جدعون . والمعلومات الواردة أعلاه مستعادة أحياناً حرفيا من كتب التعليم المسيحي (Catéchisme) .

الفصل الأول

مقدمات في الفلسفة الوسيطية

١ ـ تعريفات الفلسفة الوسيطية
٢ ـ صعوبات الدراسة
٣ ـ تهم وتشنيعات عليها
٤ ـ منافع دراستها
٥ ـ خلاصة ونظرة عامة
٦ ـ منهجا دراسة الفلسفة الوسيطية



١ ــ تعريفات الفلسفة الوسيطية :

اختلف المؤرخون حول ايجاد تعريف للفلسفة الوسيطية يقترب من حقيقتها ، ويُبعدها عن التهم الخاطئة التي رميت بها من قِبَل الانسانيين والتي تبنتها بعدهم العصور التالية .

أ) ـ التعريف الاتيمولوجي ، سكولا سئية :

ينطلق هذا التعريف من الكلمة « سكولا ستيكوس » (سكولا ، أسكول ـ مدرسة) التي تدل على المعلم الذي يدير مدرسة أو على الانسان المثقف الذي يعمل في مجال التعليم الثلاثي (ترْيفْيومْ) والتعليم الرباعي (كْوادْ ريفْيومْ) . وكانت تدل هذه الكلمة ايضا ، بالمعنى الواسع لها ، على كل عالم وكل استاذ . وبذا فإن اللقب « سكولا ستيكوس » هو فخري .

ومن هنا قال هوريو ان الفلسفة السكولا سئية هي الفلسفة كما كانت تُعلَّم في المدارس في العصر الوسّيط ؛ وقال بيكافي بأنها « ابنة المدارس »[1] .

والحقيقة أن هذا التعريف اللفظي غير صائب ؛ إذْ كان العصر الوسيط في بدايته يطلق كلمة « سكولا ستيكوس » على علماء الفلك والموسيقيين ؛ وليس فقط على اللاهوتيين أو على الفلاسفة . عدا ذلك فهناك من يطلق الصفة سكولا سئية

(١) M. de Wulf, Histoire de la philo. médiévale (Paris, Alcan, 1924). P. 11.

على الفلسفة في زمن كانْطْ ، وهيغيل ، وكوزِنْ . لذا فالكلمة غير مناسبة أو غير كافية كتعريفٍ مستنفِدٍ للفلسفة في العصر الوسيط .

ب) ـ التعريف المرتكز على المنهج :

يستند هذا التعريف على المنهج التعليمي الذي كان يتبع آنذاك ؛ وبهذا فإن تلك الفلسفة تصبح تلك المَنْهَجَةُ والمَذْهَبَةُ التربوية للمعلومات التي تلقَّن وتكتَسَب في المدرسة . في هذا التعريف شيء من الحقيقة الا انه يتوقف عند الناحية الشكلية للعقيدة ، إذْ يُلحّ على المنهج القياسي وعلى الديالكتيك وعلى أن مشكلتها الاساسية والأولى كانت مشكلة الكليات .

إن المنهج الواحد قد يستعمل في عدة مجالات فكرية ، فلا يمكن بالتالي أن يكفي ليعرف تلك الفلسفة . كما ان المناهج الموصوفة به هذه الوسيطية ، من الممكن أن تُطبق أيضا على كل فلسفة كفلسفة كانطْ مثلا أو غيره . كما أن تعريفها الآخر بأنها استعملت مفرداتٍ خاصة ومعينة غير كاف ، ويقع في خطأ تعريفها تعريفا منطلقا من المنهج وحده فقط ومن ثمت نغفل عوامل أخرى مهمة وموضِحَة .

ج ـ التعريف المرتكز على التاريخ الزمني ، الفلسفة الوسيطية :

قديم هو تعريفها بأنها الفلسفة التي جرت في زمن العصر الوسيط ، في حقبة تاريخية معينة[1].وهو التعريف الذي نادى به عصر الاصلاح حيث اتهمت بأنها فلسفة مبهمة ، ومنسجمة متشابهة ، وكُتِبَت في عصور هي بربرية . والحقيقة انها ليست كذلك : فهي تتباين فيما بينها كما سنرى ، وهي أكثر من لون واحد ؛ وليست متجانسة تماما وان كان لها شخصية قائمة بذاتها . كما أنها ليست مُبْهَمة ، لا سيما بعد الابحاث الجديدة المتعمقة ونشر الكثير من المخطوطات (رغم ان ما

---

(١) وهي فلسفة أوسطية ، من جهة اخرى ، من حيث منزلتها بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة . فهي في مرحلة تعتبر في الوسط بينهما .

بقي كثير أيضا ولكنه مبعثر في المكتبات الاوروبية ، ومشكوك بصحة نسبه ، أو مجهول المؤلف)[1] .

ان تعريف فلسفة بالعصر الذي حصلت فيه لا يمكن له ان يُرضي ، ولا أن يدخل الى محتواها ليعطي صفةً ما مميزة لها . ومن السهل اعطاء الامثلة على ذلك .

د) ـ التعريف المشدد على علاقاتها بالدين ، الفلسفة المسيحية :

وهو أكثر التعريفات شيوعا ، إذ انها استندت فعلاً على العقيدة المسيحية مما يميزها تماما عن غيرها من الفلسفات . والحقيقة ان كل شيء كان في عصرها مشبعا بالدين واجوائه : الانظمة العائلية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، الخ . . . ولا تكون ، طبعاً ، الفلسفة الا جزء من حضارة تتصبغ بصبغتها ، وتتأثر وتؤثر بانجازاتها وتمثلاتها . بل ان العصر ذاك ، كان يعتبر العلوم الدينية ارفع العلوم . وكان أعلى طموح يتجسد في أن يكون الشخص لاهوتيا بعد أن يكون قد اجتاز مرحلة الفيلسوف أو بقي فيها . من جهة أخرى ، ان خضوع الفلسفة للدين مَرَّ بمراحل : كان مطلقا أي كان يوحَّد بينهما ، ثم تمايزا وصار لكل منهما مناهجه وان استمرت ـ الى حدٍّ ما ـ العلاقة التبعية بينهما[2] .

على ان هذا التعريف الديني لا يكفي هو أيضا ، وان اظهر ميزة جلية في هذه الفلسفة . فهي فلسفة لها خصائص اخرى ، مستقلة ومتميزة ؛ كما انها سعت أيضا لتعطي تفسيرا عقليا للكون ، وليست كلها خاضعة للدين ، وبعض العقائد والنظريات فيها بعيدة عن الكاثوليكية . لذا فإنه لا يجب التوحيد المطلق بين الثيولوجيا الكاثوليكية والفلسفة الوسيطية . القضية أوسع وأكثر من اندماجهما المطبق .

تنطلق هذه التعريفات كلها مما هو لا فلسفي لتصل الى الفلسفة

---

(١) من الكتب التي لم تنشر بعد هناك ، مثلا ، بعض مؤلفات اندريه ثم ريشار دي سان فيكتور .

(٢) ذلك ما تعبر عنه الجملة الشهيرة جدا : Philosophia ancilla theologiae:

السكولا سئية ، ولم تتعرض لجميع مشكلات هذه ، ولا الى الحلول التي قدمتها . إنها إذن تعريفات غير مستنفدة ولا شاملة . لكن ذلك لا يعني أنها كلها خاطئة ، ومن جميع الوجوه ، ويجب بالتالي رفضها برمتها أو أن تلغى . فالفلسفة هذه مدرسية (سكولاسئية) ، وهي أيضا وسيطية أي عاشت في العصر الوسيط وخدمته ، وكانت في مرحلة متوسطة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة . والإصطلاحان هذان بشكل خاص اخذا من الاستعمال قوتهما وشاعا بحكم التداول ، وسيبقيان ملازمين لتلك الفلسفة التي انتجها الاوروبيون في فترة تبدأ بالقرن الرابع وتنتهي بما سموه ـ اصطلاحاً لا حقيقيا ـ بعصر النهضة . وهنا يجب التنبيه الى أن العصر الوسيط عرف فلسفات غير أوروبية ويصح أن يطلق عليها ، هي أيضا النعت « سكولاسئية » : تلك هي الفلسفة العربية والفلسفة اليهودية . وقد حصل تبادل وتفاعل بين هذه الفلسفات كما سنرى . التعريف الحقيقي أنها فلسفة قائمة في كل التعريفات المذكورة ، وليست في واحدة منها فقط. كل تعريف يوضح زاوية أو يشدد على قضية لا على الكل . . .

٢ ـ صعوبات الدراسة :

أ) ـ صعوبات عامة :

تعترض الدراسة المعمقة للفلسفة الوسيطية صعوبات جمة . إنها تتطلب معرفة باللاهوت المسيحي ، وبتاريخ الكنيسة ، وبالآبائية ؛ ومعرفة بالفلسفة اليونانية بالاضافة الى الفلسفة العربية وانتقال الفكر العربي وكيفية انتقاله الى أوروبا اللاتينية ، ومن ثمة فلا بد من الما م بالفكر اليهودي وبالمستعربين آنذاك . كذلك فإنها فلسفة مكتوبة بلغة لاتينية ضعيفة وصعبة وبعيدة عن التناول ، مما يجعل العودة للنصوص شاقة ومستحيلة على الكثيرين . عدا ذلك فالكثير من المخطوطات اللاتينية فقد ، أوانه ما يزال ينتظر الدارس الدؤوب .

وككل بحث تاريخي انساني ، يستلزم العمل الفلسفي دراية بالاوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، ومعرفة بالشروط التاريخية والتطورية والسياسية والادارية[1] . يعني هذا أن الفكر الوسيط نما في وسط لا غنى عن التعرف على مكوناته التحتية ، إن شئنا فهما جيدا لذلك الفكر بانجازاته وتشكلاته وتمثلاته . بل إنه يجب ، بالإضافة الى استطلاع الارضية التي شيدت عليها العمارات الفكرية الوسيطية ، فهم ما دعوه بالفلسفة الحديثة لملاحقة تطورات ذلك الفكر وثماره . فمعرفة هذه تلقي اضواء على الفكر الوسيط بالذات ، بسبب الإمتداد بينهما والتأثير الخصب له في توليد النهضة وعصر الإصلاح .

يستدعي الفهم الاكمل للفلسفة الوسيطية معرفة الجذور ، والمكوّنات ، ثم التيارات التي انصبت فيها محدثة التحدّي والدفع والدم الجديد ، ثم المقوّمات ، وكذلك التأثيرات التي تركتها أي ذلك النتاج الذي قدمته للإنسانية وقيمة الخدمة التي اسدتها للتاريخ الفكري .

---

(١) انظر جونو ، تاريخ الفلسفة الوسيطة ص ، ٢١ ، ٢٣ .

ب) ـ صعوبات خاصة :

في البدء لا شك بأن المؤلفات بالعربية عن الفلسفة الوسيطية قليلة جدا ، أو انها نادرة . والكتب الموجودة مثل كتاب الاستاذ يوسف كرم[1] ، أو كتاب د . عبد الرحمن بدوي ، لعلها جيدة ، ولكن ينقصها احيانا شيء من العمق والشمول . وفوق ذلك فإن الأول يُظهر في كتابه حماسا واضحا لهذه الفلسفة مما يجعل الكثيرين حذرين أو يتخذون موقف التردد ، بدل أن تثير في نفسهم مذاق التفلسف ؛ والاندغام مع الافكار في بحثها ومسارها . اما الثاني فكعادته ، يتسرع في السرد ، وكأن همه إعطاء تصنيف في ذلك الحقل أكثر من رغبته في النفع وملاحقة الموضوعات التي طرحت وتلك التي ماتزال منهاحية ومثمرة . في جميع الأحوال ، قلّ ان نجد في العربية كتاباً عميقاً في هذا المجال الفلسفي ، بل ولا ترجمات لشيء كثير من ذلك التراث[2] .

من جهة ثانية ، لعل الفلسفات المعاصرة : كالوجودية ، والماركسية ، وتيارات فكرية اخرى قريبة العهد ، طغت أو أنها على الأقل أضألت الإهتمام بسواها . . .

بالإضافة الى ذلك ، هناك نوع من الحساسيات ، إذا صحت اللفظة ، في تدريس هذه الفلسفة ودراستها . فارتكازها على الدين ، بدرجات مختلفة ، يبعث تخوفا من الانزلاق او التحيز . . . والحقيقة أن تدريسها قد لا يجد مكانا له أفضل من لبنان[1] الذي أدى خدمات جلى في مضمارها من حيث تقديمها للشرق ،

---

(١) يقتبس هذا المؤلف ، دون أن يشير الى ذلك ، عن دي فولف معظم ما كتبه (حتى الصفحة ٢٢ مثلا) ، وعن جلسون كل ما كتبه عن القديس أوغسطين ، الخ . . .
لكننا نجد في العربية ابحاثاً كثيرة تتناول تأثير العرب في الفكر الاوروبي الوسيطي .

(٢) لقد ترجم ، مثلا ، المطران ب . عواد خمسة مجلدات من « الخلاصة اللاهوتية » للقديس توما ، وترجم المطران نعمة الله ابو كرم المقالة الاولى من « المجموعة الفلسفية » للقديس نفسه .

وعرضها كفكر ينفع سائر الأديان ، كما سنرى ، ويغني الثقافة العربية ، والرف اللاهوتي الخاص والمقارن في هذه المكتبة . وبنظرنا فإن هذه الفلسفة يمكن لها أن تتخطى حدود العصر الذي سجنوها فيه ، وحدود الدين الذي عملت فيه ؛ ومن ثمة فمن الجائز أيضا ـ في نظر البعض ـ أن تخرج من أسوار التدريس في المعاهد اللاهوتية لتخدم الشرق بأديانه كلها ، وتغذي روح التفلسف فيه بنوع أو بآخر وعلى درجات متباينة . . .

٣ ـ تهم ومآخذ :

أ) ـ فلسفة عصر مظلم ، العصر الوسيط هو عصر الجهل :

بقيت الفلسفة الوسيطية مدة طويلة مهملة بسبب الظن الخاطىء بأنها تعبر عن فكر بربري ، وغير مثمر ، ولا غني . وساعد في تدعيم هذا الخطأ الإلحاح على أنها فلسفة العصر الوسطي حيث الظلام والجهل ، وعلى أن النهضة الاوروبية بدأت فقط في القرن السادس عشر ، أي أن ما قبلها لم يعرف النور . وكلما كان يشدد على مجلوبات هذه النهضة ، يشدد بعملية عكاسية ، على الظلام والنقائص في العصور التي سبقت[١] .

لم يكن العصر الوسيط عصر الجهل بالمقدار الكبير الذي أسقطه عليه الإنسانيون ومن بعدهم . للحقيقة ، كانت هناك غزوات البرابرة ، وما رافق ذلك من تقتيل وخراب وحرق للمكاتب والمدارس ، وكانت روما آخذة بالهزال ثم في طريق السقوط قبل أن تقع بيد الريك Alaric ، سنة ٤١٠ . كما كانت هناك أيضا القوات العربية وعوامل اقتصادية وتجارية وسياسية وثقافية وأجناسية كانت تؤثر في الامبراطورية تأثيرات سلبية . . .

لا ريب في أنَّ الهوة التي كانت تفترض بين النهضة والعصر الوسيط لم تك قط قائمة : لم تتوهج النهضة لو لم تمتد جذورها امتدادا عميقا في العصور السابقة لها حيث تغذت وربت قبل أن تشب . كانت القرون الوسطى بمثابة التربة والخميرة ، أو المادة المساعدة للتولد ومن بعد للنمو والعطاء . بل إن جلسون يقول عن الإمتداد بين النهضة والعصر الوسيط : إن هذه « قامت على تنمية تامة لبعض الميول الشديدة العمق المعروفة في العصر الوسيط ، أكثر مما قامت على معاكسة

(١) يقول مثلا دي ولف (الطبعة الخامسة ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٦) : على عكس ما هو شائع ، ليس القرن السابع عشر حقبة استثنائية ، نسيج وحدها في التاريخ الفكري ، ونقطة بداية مطلقة بدون ارتباط مع الماضي الوسيطي .

هذه الميول »[1] . فليس هناك بالواقع حدود فاصلة بين العصور أو بين الفلسفات . تنتفع كل فلسفة مما سبقها ، ومن انفتاحها على الفلسفات الأخرى سابقة لها كانت أم مزامنة . . .

ب) ـ التهمة الثانية ، إنها لاهوت كاثوليكي لا فلسفة :

والخطأ الثاني الذي ارتكب بحق الفلسفة الوسيطية هو الزعم بأنها ليست فلسفة حقيقية ، وإنما هي لاهوت أي فكر ديني ، ونظرات آبائية ، وأيديولوجيا ميتافيزيكية تضع مسبقا مفاهيم محدودة إيمانية تسعى من بعد لتبريرها وفلسفتها . ويعني ذلك انها وضعت الإيمان قبلا ، وجعلته ضروريا حتى للعمل العقلي . بل إنها وحدت بينهما في المبدأ القائل : « آمن كي تتعقل ، وتعقل كي تؤمن » . من هنا كان دمجها للفلسفة بالدين ، والعقل بالنقل ؛ وانها والدين اعتبرا واحدا ، ومنهجهما واحدا أيضا إن لم نقل بتبعية وعبودية .

تعبر الفلسفة عن روح عصرها ، فتتناول الموضوعات التي تشغله ، وتستلهمه في بناءاتها إذ أنها تتأثر بالتمثلات الإجتماعية كالقيم والأيديولوجيات السائدة . من هنا يصح القول ان الفلسفة الوسيطية بحثت التوفيق بين العقل والنقل ، أو في الأمور الاخروية لأن العصر آنذاك كان عصر هذه الأمور ، وان الإنسان كان في وضعية اجتماعية وتاريخية واقتصادية تحتم عليه اللجوء للدين وتعاليمه . كذلك فإن الأوضاع الثقافية والإجتماعية وضعت الإنسان الوسيطي في مناخ واطر متقبلة هذه المباحث ، أكثر من تقبله لمباحث موضوعية وعلمية تقوم على سلطان العقل والمناهج والقوانين والعلوم الطبيعية . أخيرا ، سوف نرى أن الحياة الثقافية المحصورة آنذاك بالأديرة حتمت على الحياة الثقافية أن تتوجد وتنمو في « الكتب » الموجودة لدى هؤلاء (وهي قليلة وغير متنوعة اذ كانت الثقافة اليونانية شبه معدومة) وفي تلك الأمكنة وحول الموضوعات التي تشغلهم .

---

(١) Gilson, Héloise et Abélard, P. 244.

ومهما يكن ، فإن تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط لا يمكن أن يفصل تماماً عن اللاهوت الكاثوليكي آنذاك ، وهذا ما سيظهر اذ سنرى أن المشكلات اللاهوتية متداخلة إلى حد بعيد في الفلسفة ، وان لا حدود عازلة بين القطاعين . فاللاهوتي كان هو الفيلسوف . ومن الصعب علينا اليوم الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ اللاهوت في العصر الآبائي ، وفي العصر الوسيط . الا أن ذلك وإن كان صحيحا فإنه لا يكفي ، كما سبق القول ، للحكم بأن الفلسفة الوسيطة كلها لاهوت ، أو أنها كلها خاضعة له ، أو أنها لم تكن إلا ذلك .

ج) ـ منهج لا منطقي ، توفيقي بين متناقضين هما العقل والايمان :

لا شك في أن المنهج السائد كان قائما على التوفيق ـ أو الدمج ـ بين العقل والايمان كما سبق القول . فقد كانوا يعتقدون أن هذا وذاك كليهما من الله ، ومن المستحيل إذن أن يتعارضا . ذلك ما عرفته أيضا الفلسفة العربية الإسلامية ، والفلسفة اليهودية .

والحقيقة أن الفلسفة الوسيطية عرفت مفكرين ميزوا تماما بين الإيمان والبحث العقلي الحر ، وآخرين اقاموا فلسفتهم على منهج عقلي صرف . ويكفي ان نذكر مثلاً بيكون وأوكام كي ندرك أنه كان في العصر الوسيط من دعا لقيام المعرفة على مناهج تجريبية ، والارتكاز على العياني . كما كان هناك غيرهما ممن لم يخضع تماما العقل للمعتقدات ، أو دعا للتحرر من نير الكنيسة وآبائها في المباحث الفلسفية العامة . أخيراً ، قد نلحظ لدى المفكر ذاته قطاعات متفاوتة الدرجة من حيث التبعية للدين او الاستقلال عنه . . .

د) ـ الغرق في مشكلات تافهة . إنها فلسفة غير نافعة ، وبلا طائل :

قالوا انها غرقت في مشكلة الكليات الذهنية[1] وما نجم عن ذلك من

---

(١) دي ولف ، المرجع المذكور ، ص ٢٩ .

مذاهب شتى ، وجدل عقيم حول وجود الأجناس والأنواع في طبيعة الأشياء أم أن هذه مجرد نتاج المخيلة (مشكلة نبعت من كتب فورفوريوس بواسطة بوئيس) . كما أنها غالت أيضا ، كما قيل ، في اللجوء للقياس والتقسيم ، وفي المناقشات اللفظية ، والمعاني الخاوية ، وفي التساؤ ل عن وحدة العقل الانساني أم فردانيته ، وموضوعات أُخرى عقيمة المنفع . . .

في ذلك شيء من الحقيقة بلا ريب . عدة عوامل كانت تتساند وتتفاعل . فمن ناحية ، ان المترجمات عن اليونانية ومن كتب ارسطو بالذات كانت : « المقولات » و « العبارة » و « التحليلات الاولى » و « التحليلات الثانية » التي ترجمها بوئيس الى جانب ما أدخله هذا نقلا عن « ايساغوجي » فورفوريوس .

ومن جهة اخرى ، هذه المعرفة المحدودة بكتب ارسطو المنطقية جعلت التفكير يدور في حلقتها وحدها ، وذلك الى أن عرفت بقية الكتب فانكسرت الحلقة وخرج العقل من ذلك الإطار[1] . كما أن التفسير الاجتماعي جائز في هذا المضمار : فمحدودية المشكلات واقتصارها على عدد قليل ، ناتج الى حد ما عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي وضيق الثقافة آنذاك . أما الإنتقال الى نموذج آخر من التفكير فقد تم هو أيضا عندما انتقل النموذج الاجتماعي الى نموذج اجتماعي آخر مختلف عن الأول . فمثلا ، كان التفكير زمن المدارس الديرية يختلف عنه في مرحلة المدارس التي قامت في المدن ، أي أنه كان في عصر إقطاعية السيد أو الخوري مختلف عنه في العصر الذي تركزت فيه المدن مما أدى الى أن تتركز الحركة المدرسية في هذه الحواضر[2] .

---

(١) كان الشائع في العصر الوسيط الظن بأن « افلاطون هو لاهوتي ، وان ارسطو منطقي فقط » . لم تعرف مؤلفات ارسطو المنطقية لا مباشرة ، ولا دفعة واحدة ، ولا كلها . كان لها تاريخ مع العصر الوسيط : ترجم شيئا منها بوئيس فالفت مع كتب هذا الاخير وغيرها ومع « المدخل » لفورفوريوس ما دعي بالمنطق القديم . ثم عرف قسما آخر منها ابتداء من الثلث الثاني للقرن الثاني عشر ، وكان ذلك تحت اسم المنطق الجديد ، ثم جاء جاك دي فينيز عن اليونانية . اخيرا ان الترجمات الارسطوطاليسية تدفقت في منتصف القرن الثاني عشر عن العربية .

(٢) انظر مثلا ، جونو ، المرجع المذكور (الترجمة العربية ، ط ٣ ، ١٩٨٢) ، ص ٤٥ - ٤٨ .

مهما يكن فلا شيء يذهب عبثا . إن التقسيمات والتحليلات الكثيرة ، والقياس الذي غرق فيه العمل الفكري الوسيطي لم تكن بلا نفع : كان ذلك ضروريا لنشوء العقل الأوروبي الحديث ، ولتطور المباحث المنطقية ، ولتعويد الفكر على منهج التحليل الواضح في دراساته . أما التهم التي تقول ان الفلسفة الوسيطة غير نافعة وبلا طائل ، فهي تهم تلصق أيضا بكل فلسفة . بل إنها الصقت بالفلسفة منذ أيام سقراط نفسه . كذلك فإن القول بأنها لم تعرف سوى المشكلات الخاوية كمشكلة الكليات ، فهو رؤية ضيقة لها إذ كان لها مشكلات أخرى عديدة مثل وجود الله ، الوجود بالقوة أو بالفعل ، الارادة ، الحرية . . .[1] . ومن المفيد التذكير هنا بأن الموضوعات التي طرحتها الفلسفة اليونانية والاطر التي داخلها عولجت هذه ، ماتزال الى حد بعيد هي ذاتها التي نستعملها اليوم . . . وما طرحته الفلسفة الوسيطية وطرائقها في تصديها للمشكلات ومذهبة ردود فعل الوعي الديني تجاه العقل هي ذاتها الى حد بعيد ، ما تزال حتى اليوم محافظة على الكثير من حيويتها وصلاحها . يصدق ذلك على الفلسفات المتدينة قاطبة .

هـ) ـ فلسفة عملية ، هدفها إنقاذ الإنسان من الخطيئة :

اختلف هدفها عن هدف الفلسفة اليونانية كما اختلف أيضا التعريف والمنهج . انطلقت الفلسفة الوسيطية تبحث عن إمكانية الخلاص بالنعمة الإلهية من الخطيئة ، وعن طرائق انهاض الانسان الذي يقع باختياره في الخطأ دون ان يستطيع النهوض منه بمفرده وإرادته . لذا فهي ليست مجردة ، ولا منزهة الغرض كما كانت الفلسفة اليونانية ـ الى حد بعيد ـ من حيث التفلسف رغبة به لا لغاية نفعية عملية .

و) ـ تهم أخرى متفرقة :

قال بعض مؤرخي الفلسفة الوسيطية ، وبعض المتأخرين أيضا،أن لا

---

(١) دي ولف ، ج ١ (ط ٥) ، ص ٢٩ .

جدوى لهذه الفلسفة. وقالوا انها مكتوبة بلغة لاتينية ركيكة، وأنها خضعت خضوعا أعمى لارسطو دون أن تفهمه، ووضعت نسها في خدمة الكنيسة الكاثوليكية واللاهوت البابوي . . . ونشدّد هنا أنها اتهمت أيضا بأن «كل ما عرفته من علوم قد وردها من العرب»[1] . وأنها غرقت في مناقشات نظرية طفولية ومبهمة، مثل الصورة والمادة، القوى والملكات، الماهية والوجود، وانها افلاطونية، أو مزجت الأفلاطونية الحديثة بالمسيحية. في ذلك كله عموميات، وغموض أكثر من اتهام دقيق ومحدد . . . حتى رابلي و ف. بيكون ولوك، دون أن ننسى ديكارت وغيره - سخروا كلهم من تلك الفلسفة وعصرها الوسيطي الذي قالوا عنه أنه كان « ليلة من ألف سنة »، وأنه لم يعرف احترام الشخصية ولا حرية الفكر، وما شابه. انتهت، الى حد بعيد جدا، بعض تلك التهم العمومية التي رميت بها الفلسفة الوسيطية، والتي أشاعها الجهل بها، أو المنطلقات النهضوية في القرن السادس عشر. صار ينظر إليها اليوم على أنها بالفعل فلسفة، وعلى أنها بحث عقلي ونقدي في أمور ما ورائية وموضوعات تؤوب للفلسفة بالمعنى اليوناني والحديث للكلمة. فعلى سبيل المثال كان مؤرخو الفلسفة، لتشديدهم على أصالة ديكارت واظهاره بمثابة مؤسس الفلسفة الحديثة، يبخسون حق الفلسفة الوسيطة ويجعلون هذا مستقلاً تماما عنها. بينما صار اليوم، هذا العمل خاطئا، وبعيدا عن التناول العميق والتاريخي للديكارتية.

لقد بحثت في أمور هي غير ما هو لاهوتي، واستعملت مناهج عقلية واستدلالات فكرية، وكانت لها نظرات مستقلة عن الإيمان. لم تكن كلها، ولا لدى كل مفكر، لاهوتية بحتة، ولا من نوع واحد . . . الأهم، وبدلا من الضياع في جدال حول ذلك، هو ولوج هذه العمارات الفكرية التي ولدها المفكرون المسيحيون في العصر الوسيط. ثم إننا نأخذ موضوعنا هنا من حيث هو حلقة في المسلسلة الفكرية البادئة في الشرق، والمركزة في اليونان، والمنتقلة الى العرب، ثم الى اللاتين قبل أن تظهر بقوة في الفلسفة الحديثة.

---

(١) دي فولف، ١، ٦.

وعلى العقل ، على تاريخ الفلسفة ، أن يدرس دون أحكام مسبقة كل ما هو في مضمار الفلسفة وإن كان مرتكزا على الإيمان ، أو كان قد بحث في الفلسفة انطلاقا من منطلق غير العقل . إذ قد يكون هذا المنطلق أيضا مؤديا الى نفس الغاية التي ترنو الفلسفة إليها ، بل وليس من المحتم أن يكون خاطئا ما يخالف النظرة اليونانية للفلسفة . هذا مع العلم بأن العديدين من اللاهوتيين رأوا أنهم لا يودون أن ينعتوا بفلاسفة ، وأن لا حاجة للفلسفة ، ولا غنم من أن تدمج مع الدين بسبب غايته المختلفة ومنهجه المختلف (رأي القديس برنار مثلا والقديس بطرس دامياني) فقالوا أنه لا يعقل أن يكون هناك فلاسفة هم في الوقت نفسه مسيحيون نظرا للتناقض بين الموقفين . وكمثل هذه النظرة التي رآها هؤلاء الأقدمون ، يشدد على هذا التناقض نفسه من يشك بوجود فلسفة مسيحية من المؤرخين المعاصرين .

إنها دينية ، لكن ذلك لا يمنع أنها حقيقية . والمشكلة هي كما يقول جلسون « معرفة ما إذا كانت حقيقية »[١] . ولذا فاتهامها بأنها ليست فلسفة ، أو بأنها لاهوت صرف هو عمل غير فلسفي أولا ، فلا شيء يمنع ان نكون متدينين ونبحث في الفلسفة . علينا ان نبحث فيها اذا كانت فلسفة جيدة أو غير جيدة ، حقيقية أو غير ذلك . وهذا هو الأهم .

خلاصة القول : « تستطيع فلسفة ما ان تستلهم الوحي وتكون حقيقية ، واذا كانت حقيقية فما ذلك إلا لأنها فلسفة جيدة »[٢] .

---

(١) Gilson, **L'esprit**..., P. 206.

(٢) Ibid.

٤ ـ منافع دراسة الفلسفة الوسيطة :

لعل المهم في فلسفة ما هو صوابيتها ، هو قيمتها الايستيمولوجية ، هو النفع الذي تقدمه للفكر عامة وذلك الغذاء الروحي الذي توفره للناس في عصرها. والفلسفة السكولاسئية أدت منافع عديدة وماتزال تؤديها ، بل انها ما تزال تحيا وتدخل في تكوين الفكر الراهن ، فلسفيا كان أم لاهوتيا . لنتذكر التومائية مثلا . انها ، حتى في الفكر العربي الراهن ، تعرف الأنصار والداعين لتبنيها[١] .

أظهر البحاثون ، منذ أوائل هذا القرن بشكل خاص ، أن الجهل سبب التهم التي وجهت للوسيطيين الذين عرفوا قصص الفروسية وفنون عديدة والأفريسك والأشعار الرمزية ، وبنوا الكنائس الغوطية الرائعة ، وأقاموا مؤسسات سياسية واجتماعية عديدة . . .

بدأت الدراسات عنها في حوالي منتصف القرن السابق مع فيكتور كوزن (١٨٣٦) ثم أخذت تنتشر فكانت أعمال روسيلو (Rousselot) ، شتوكل (١٨٦٤ ـ ١٨٦٦) ك . فرنير (١٨٨١ ـ ١٨٨٤) ، الخ . . . ومن أشهر البحاثين المتعمقين : غرابمان ، بومغارتز ، بلشتر في المانيا ، ماندونيّ ، جلسون ، رولان ـ غوسلن في فرنسا [٢] ، ويب ، ليتل كارلايل في انكلترا ، ميغيل آثين اي بلاثيوس في اسبانيا . واظهر هؤلاء بوضوح ان في ذلك التراث اللاتيني خصوبة ،

وأنه يؤدي خدمات لعالم الفلسفة والفكر الراهن . وصار من المتفق عليه ـ الى حد بعيد ـ بين الباحثين فيها (وجلهم يؤمن) انها مهدت للنهضة : فهما لا تتناقضان ، بل تتكاملان . والعصر الوسيط لم يكن فقيرا ، وهو المكوّن للمدينة

---

(١) يقول يوسف كرم (تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٨٥) : « والتوماوية الآن فلسفة حية تقيم الحجة على سائر الفلسفات » .

(٢) هناك فرنسيون وبلجيكيون اخرون ايضا مثل : بوابي ، لابريول ، كومبيس ، بورتالي ، دي ولف ، الخ . . . كما يجب عدم اغفال الاستاذ دي غاندياك في السوربون وجوليفي مساعده .

الحديثة بفنونها وعلومها ، وفلسفته تساعد على فهم اكمل للفلسفة الحديثة ، على الاقل لعدة اطروحات رئيسية فيها مثل الكوجيتوالديكارتي[1] وغيره . . . والثابت انه لا غنى للمؤرخ الفلسفي عن اللجوء لمصطلحاتها لفهم تطور المعجمية الفلسفية المعاصرة .

عدا ذلك ، فهي إذ تبحث موضوعات فلسفية عديدة ، تشحذ التفكير الفلسفي وتلك « الغريزة » الميتافيزيكية لدى الانسان ، وتجعلنا نتذوق الفلسفة ونشعر بما تحدثه في الكيان من لذة عقلية هي ، كما قال الفلاسفة الاقدمون ، لا تضاهى ولا تعادل . هذا لا سيما إذا درسناها ، أو استطعنا أن ندرسها ، لا كتسلسل تاريخي وتطور افكار بل كفلسفة نحياها ونفهمها وبشكل خاص ، نتذوقها من جهة و ، من جهة أخرى ، نأخذها في سياق حضاري معين . . .

وينتفع الباحث من دراسة الفلسفة الوسيطية اذا تناولها على أنها رد فعل انساني على مثير خارجي ، أي رد فعل الوعي الانساني على قوى تتحدى عقيدته وتعارض إيمانه . لذلك فنحن ندرس عبر ردود هذه الفلسفة ومعضلاتها تلك العملية التفكيرية بحد ذاتها ثم تلك السيرورات التي اتبعها الإنسان الوسيط إزاء التحديات المفروضة من الفلسفة اليونانية . كما اننا نلاحق ايضا في دراسة ذلك الفكر ـ ابتداء من أوائل القرن الرابع حتى القرن الخامس عشر ـ كيفية إنتقال الفكر الاوروبي (والانيساني بشكل عام) من نموذج ذهني الى آخر ، ومن حالة ميتافيزيكية بحتة الى حالات كان يضعف فيها شيئا فشيئا ما هو ميتافيزيكي على حساب ما هو عقلي وما هو ايجابي . نافعة هي دراسة هذه التعاقبات وهذا التطور من فهم صوفي للكون والانسان والتاريخ الى فهم ينحو صوب فهم إيجابي وعلمي الى حد ما .

ونحن نجد في تلك الفلسفة بناءات فكرية جديرة بالإحترام وبالعناية ، ومسائل مبحوثة بجدية وعقلانية ، ودعوات للإهتمام بالعقل والمنطق ، وبذورا

---

(١) انظر (بالفرنسية) ، جلسون ، دراسات عن دور الفكر الوسيطي في تشكيل المذهب الديكارتي ؛ دي فولف ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ .

لافكار فلسفية حديثة عديدة ، الخ . . . وأننا نجد فيها ، بالإضافة الى هذا كله ، ايديولوجية امة اوروبية كانت تأخذ بالنشوء والظهور ، وخدمة فكرية لهذه الامة قدمت للعقول آنذاك أجوبة عن المعضلات التي كانت تجابهها . ومن الثابت أن ما من فلسفة إلا وتقدم خدمة ليست هي محصورة فقط بالباحثين في مضمارها : وسوف نرى تطبيقا لهذه القاعدة في الفلسفة السكولاسئية . لقد كانت تكييفا للآراء اليونانية وفق حاجات العقل الغربي في زمن محدد .

وحيث أنه تصعب إقامة الحواجز بين تلك الفلسفة وبين اللاهوت فإن درس الاولى ذو نفع للثيولوجيا المقارنة ، وللانتفاع من الحلول التي توصلت إليها « الفلسفة » الوسيطية عندما جابهت مشكلات لاهوتية متعلقة بالخلق والمصير والتاريخ . . . بعبارة اخرى ، إن دراستها نافعة لدراسة مقارنة للفكر العربي والفكر اليهودي أيضا ، بل والفقه الإسلامي واللاهوت اليهودي .

خلاصة القول ، لم يتوقف الفكر البشري ، ولم ينقطع تيار الفلسفة في فترة ما بين الفلسفة اليونانية وديكارت . لذا فكل دراسة تاريخية للفلسفة تود أن تكون دراسة مستنفدة وشاملة لا تستطيع إلا أن تتوقف عند الفلسفة الوسيطية إذ هناك فيها فلاسفة هم ، بالفعل ، من مستوى رفيع ، ولهم تراث فلسفي حر ، عقلي ومتكامل . كما ان دراسة الفلسفة الوسيطية ضرورية لدراسة تاريخ العصر الوسيط نفسه ، ولمعرفة ايديولوجياته وإنجازاته الفكرية . فهي تلقي اضواء أو تساعدنا على فهم الفنون ، والاقتصاد ، والحياة الاجتماعية والنظم المختلفة في العصر بصفتها الحضارية التي لا تنفصل أو المؤثرة والمتأثرة بشتى قطاعات الحضارة والمدنية . وفي تعليم الفلسفة الحديثة من المفيد ، تعليمياً وطرائقياً البدء بدراسة المرحلة السابقة لها . دراسة التاريخ لكل مفهوم أو فن ، هي دراسة ضرورية . اما حريتنا ازاء هذا التاريخ فهي أيضاً الأهم .

٥ ـ خلاصة ونظرة عامة :

ليست الفلسفة الوسيطة عقيمة ، ولا هي فلسفة يونانية مكتوبة باللاتينية . إنها نظرة جديدة للكون والانسان انتفعت من الفلسفة اليونانية دون أن تفنى فيها ، بل إنها اضافت على هذه الفلسفة ، وعدلت فيها بأن أخذت النافع ورفضت مالم يوافقها . فهي مذهب فلسفي قائم بذاته ، له شخصيته ، واستقلاله ، له خصائصه ، ومعضلاته ، له طابعه الخاص ، الخ . . . فالفلسفة التومائية كما نرى تقوم على العقل ، وقدمت حلولا عقلية للمشكلات وهي ، حتى ايامنا هذه ، ماتزال تعيش وتجابه ، ولها انصارها ، وقوتها أمام احدث التيارات الفلسفية ، الخ . . . كذلك فإن ما قدمه بيكون وأوكام ، في مجال التحضير لنشأة العلوم التجريبية والسيطرة على الطبيعة ، هو بحد ذاته رد على من اتهم الفكر الوسيط بالعقم . وما تأثر ديكارت بها ،وسبينـوزا ، ومالبـرانش ، ومان دي بيـران ، وليبنتس ، وغيرهم ، سوى دليل ، من أدلة عديدة ، على بطلان تلك التهمة الجائرة . . .

ومهما يكن ، فإنه من الثابت أن الفلسفة المسيحية قدمت للفلسفة افكارا عديدة كانت بمنتهى الجدة ، وجعلتها تسير وفق نظرة لم تزل باقية حتى اليوم . من هذه الأفكار الجديدة : فكرة اللامتناهي التي بقيت أساسا للماورائيات حتى أواخر القرن الثامن عشر (أخذ ديكارت ومالبرانش وغيرهما هذه الصفة لله من الفلسفة الوسيطية) ، فكرة خلق العالم من عدم التي أثرت في الفلسفة الحديثة تأثيرا كبيرا (ديكارت ، مالبرانش ، سبينوزا ، ليبنتس) والتي ما تزال موضوعا غير متواضع في كل فلسفة تود أن تكون شاملة وجامعة ، فكرة الزمن وعلاقات الإنسان بالتاريخ . فقد كانت الفلسفة اليونانية تجهل ذلك إذ كان فهمها للزمن يراه زمنا دوريا Cyclique ، يدور ويدور على نفسه ، دون أن يكون هناك ما هو قبل وما هو بعد ، والإنسان بذلك لا مبال إزاء التاريخ الذي لا يقدم له ولا يغير فيه شيئا . ادخلت المسيحية على هذه النظرة مفاهيم الخطيئة والسقوط والصعود[١] . ثم ان

(١) Bréhier, Les Thèmes actuels... (Paris, P. U. F., 1954), PP. 23-30.

مفهوم الحريةوالمساواة(المختلفة عما هي عند افلاطون وارسطو) ، ومفاهيم اخرى مثل الخلاص والنعمة وعقائد إيمانية متعددة ، وسعت في رحاب الفكر الانساني ، وساهمت في تطويره واغنائه بلا ريب . ولنقل مع جلسون : . . . « اذا كانت المسيحية قد أحدثت حقاً تأثيرا في تطور الفلسفة ، سيان أكان ذلك مشرفا لها أم لا ، فإن ذلك امر واقعي »[1] . إن فلسفة كان لها هذا التأثير في مجرى الفكر الإنساني وكانت ، من ناحية اخرى ، فلسفة صالحة ، تفرض نفسها وبالتالي تغنى النفس لأنها تثرى الكائن المتفلسف ، وتزيد في رأسماله الفكري ، وتراثه الماورائي .

(١) Gilson, L'esprit de la Philo..., P. 276.

٦ ـ منهجا الدراسة :

لعل أفضل المناهج لفهمها هو أن نفكر داخلها مباشرة ، أن ننيرها من الداخل ، ان ندرس النظريات في حد ذاتها وفي تسلسلها ؛ دون أن نضع مسبقا انها افضل أو أسوأ من أية فلسفة أخرى : ان لا نفاضل بينها وبين الفلسفات اليونانية أو الحديثة أو اليهودية أو العربية الخ . . . فلكل فلسفة شخصيتها وفرديتها ، وإقامة سلم افضليات أو تراتب بين الفلسفات ليس عملا اخلاقيا ، ويغفل السياق لكل منها ، ويرتكز على معيار للتفاضل غير متفق عليه من العموم . ان طريقة الفهم من الداخل ، طريقة التعاطف مع فكر ما ومحبته ، من الطرائق التي قد تقدم خدمات في المعرفة . صحيح أن لهذه الطريقة سيئات جمة ، لكن الكثير من الأمور تدرك على حقيقتها بهذا النوع من التعرف على فلسفة ما . ان نضع نفسنا داخل هذه الفلسفة ، ان نعيشها ونحياها ، ان نفهمها ونتذوقها دون احكام مسبقة ، ان نحبها هو ، اذن ، المنهج الاول الذي يكمله ذلك المنهج المتفق عليه اليوم وهو عدم دراسة فلسفة بمعزل عن الاطر التاريخية والاجتماعية ، والسياق الاقتصادي والحضاري لها ، أي الوسط الذي عاشت فيه بكل ما يحمله هذا المفهوم من متطلبات وعوامل . ويأتي هذا المنهج ليفسر الظواهر الثقافية فيفتش عن الأسباب المكونة وعن العلل التحتية وشرح الظروف والأوضاع . بمعنى أن التفسيرات الاجتماعية تقدم هنا أسباب هذا الامر او ذاك ، وتعيد الى عوامل مجتمعية نشوء هذه الفكرة أو تلك . بهذا فإن لهذه الطريقة أيضا حسنات ثابتة بلا ريب ، تساعد على الفهم بل لا يستغنى عنها . لكنها تبقى من خارج ، تشرح ، تُشرِّح ؛ انها تطبق القواعد العلمية على المعطيات لكنها لا تجعلنا ندخل في المعطيات . إنها قد تفسر لنا نشوء تلك المشكلة ، أكثر مما تقول لنا ما هي تلك المشكلة . ونحن نرى أن هذه ـ دون قصد توفيقي مفروض سلفا ـ هي التي تهيء ان لم تكوّن عوامل المنهج الاول أو تجعله ممكنا .

الفصل الثاني

١ ـ الاطر التثقيفية
٢ ـ برامج التدريس
٣ ـ مراحل تطور الفلسفة الوسيطة



١ ـ الأطر التثقيفية ، التنظيم المدرسي والبرامج التدريسية :

بذل العصر الوسيط جهدا فائقا في سبيل نشر التعليم ، مستخدما لـذلك المدارس المسيحية التي انتشرت في الامبراطورية الرومانية ، والتي كانت ثلاثة نماذج :

أ ـ النموذج الأول ، المدارس الديرية (الرهبانية)

قام الآباء البندكتيون بالدور الأكبر في مضمار تعليم أوروبا في العصر الوسيط . انطلقوا من ارلندا حيث كانوا ما بين القرن السابع والتاسع سبب ثقافة يونانية رومانية زاهرة ، وجعلوا من ايرلندا « مصباح الشمال »[١] في أوروبا الملتفة بالجهل والظلام . وقد أقاموا الاديرة التي حافظت على الثقافة ، والمخطوطات الكلاسيكية ، والتي اخرجت الى القارة الاوروبية مفكريها الكبار أمثال الكوين Alcuin ، يوحنا أسكوت اريجينا ، وغيرهما . . . والآباء القادمون من إرلندا أدوا لبريطانيا ولروما خدمات مماثلة من حيث إنشاء الاديرة والمدارس وبث التعليم .

كان الاباء هم المعلمون لاوروبا ، فهم الذين أقاموا المدارس فيها . من هذه المدارس الشهيرة في فرنسا : مدرسة تور ، كلوني ، بيك Bec ، فلوري ، القديس دنيس ، القديسة جنفياف في باريس ، الخ . . . كذلك فعلوا في ايطاليا (مدارس جبل كاسن التي سندرس شيئا مهما عنها) ، وفي هنغاريا ، الخ . . .

---

(١) دي ولف ، ص ٥٦ .

وكانت المدارس البنيدكتية تحوي شعبتين إذا صحت اللفظة ، إذ كان هناك تعليم داخلي مخصص للرهبان ، ومدرسة خارجية مفتوحة أمام المدنيين .

ب ـ النموذج الثاني ، المدارس الاسقفية أو الكاتدرائية :

هنا أيضا نجد التقسيم الى داخلي وخارجي في هذه المدارس الخاضعة للأسقف . فقد كان الاكليريكيون يعيشون حياة مشتركة في الكنائس ، وكان يزاول التعليم فيها شخصيات مرموقة كالأساقفة أو المستشارين (العمداء) .

من هذه المدارس مدرسة يورك في انكلترا التي تعلم فيها الكوين ، ومدرسة اوترخت في المانيا ؛ ومثلها مدارس ليون ، ريمس ، بواتيي ، لاون ، شارتر ، باريس الخ . . . في فرنسا . وكلها مدارس كانت تزداد شهرتها بمر العصور ، ابتداء من القرن الثاني عشر ، وتضم النخبة من المفكرين .

ج ـ النموذج الثالث ، مدارس البلاط :

مركزها البلاط ، وربما كانت تنتقل أيضا معه . والأساتذة هنا من الاكليريكيين طبعا ، إلا أن المترددين عليها كانوا علمانيين ولاهوتيين . أشهرها على الإطلاق مدرسة شارلمان ـ وخلفائه من الملوك الفرنكيين ـ التي كان « الكوين » هو روحها ومحركها[1] . وكان شارلمان وابناؤه وبناته وافراد حاشيته يترددون عليها . ومن المعروف ان هذا اطلق على نفسه لقب داود ، كما اطلق افراد البلاط على أنفسهم أيضا القابا مأخوذة من الكتب المقدسة أو من الأدب اليوناني . ولا ضير في أن شارلمان كان يهدف من وراء ذلك الى غاية عملية ، وهي أن يكون لديه موظفون اكفاء ، وحاشية من الاكليريكيين المثقفين ثقافة كافية . المهم ان حركته تلك رفعت بالفعل المستوى الثقافي والادبي للشعوب التي كانت تحت ادارته .

---

(١) تعلم الكوين (٧٣٠ ـ ٨٠٦) في مدرسة يورك ، ثم دَرَّس فيها . اتصل به شارلمان وسلمه مدرسة بلاطه ، وعينه مستشارا له . تأثيره كان شخصيا ، بأعماله لا بمؤلفاته . اراد ان يجعل من باريس أثينا جديدة .

على كل حال ، من المدارس البلاطية المشهورة مدرسة اوتون في القرن العاشر التي استدعى للتعليم فيها جيرير دورياك (سوف يرد ذكره فيما بعد) ، الذي كان معجبا بما أحدثه شارلمان في هذا المجال .

من الواضح تماما أن يكون تاريخ الفلسفة الوسيطية قد ارتبط ارتباطا وثيقا بتاريخ التثقيف وتطوره . فالمدارس التي اعطت الاسم لهذه الفلسفة كانت الموئل الوحيد للتثقيف . وحسب هذا النموذج أو ذاك من المدارس ، كان يتطابق نموذج معين من التفكير والتفلسف . والمدارس ذاتها كانت تتطور وفق التطور في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحضارية العامة . من هنا تشابك وقوة العـوامل الاجتماعية والبنى التحتية في تكوين الفكر الوسيطي : كانت المدارس الديرية ، القائمة في اقطاعية محصورة وحيث النشاطات الاجتماعية والاقتصادية محدودة النطاق ، تفكر أو تعلم الفلسفة ضمن هذا الإطار وبناء على هذه الأسس . لذا كان الراهب يفكر وحده ، مع نفسه ، ولنفسه ، في معضلات المدينة . بعد ذلك ، عندما انشئت بأمر (كابيتولير) من شارلمان المدارس الكاتدرائية او الاسقفية ؛ كان ذلك في المدن أي عندما تعززت الحياة المدينية على حساب « الاقطاعية » الريفية . وباتساع الآفاق ، نشأت الجامعة كمؤسسة تعليمية على مستوى أوروبي إذ راحت تخدم المدن الأوروبية لا الاديرة ولا اسقفية أو مدينة واحدة . استقل التعليم عن ذلك كله وكان ذلك في القرن الثالث عشر حيث كانت البورجوازية الاوروبية قد برزت ، واخذت تقوم بدور فعال في المجتمع . واعترف الملك والبابا باتحاد المدارس ، بنشوء الجامعة المستقلة بأمورها .

٢ ـ برامج التدريس :

كانت المواد التدريسية منظمة بشكل متراتب الدرجات ، فكانت الفنون الحرة تدرس في البدء ، أو أنها قاعدة . ثم تأتي الفلسفة في المرحلة الثانية ، في الوسط . اما اللاهوت فهو ما كان يشكّل القمة في البرنامج التدريسي .

أ) الفنون الحرة (الكتبية) :

هي الفنون المتعلقة بالعقل ، والموضوعة مقابل الفنون العقيمة التي تتطلب الجهد الجسدي . كانت تدرس في ملخصات بوئيس ، كاسيودور ، م . كابيلا ، الكوين . . . قسموها الى مجموعتين : الثلاثي وهو يحوي النحو ، الخطابة ، الديالكتيك ؛ الرباعي وهو الشامل على الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى[١] .

بقي القانون مدة طويلة ملحقا بالنحو ، وفي النحو كانت تقرأ المؤلفات اللاتينية الوثنية الى جانب غيرها . كذا فيما عنى الخطابة . اما الديالكتيك فكانت تتسنم منزلة فائقة ، وتزداد كلما ازداد التعرف على الـ « اورغانون » بل كان الاوائل يظهرون شبه عبادة لها . . . وكان للرباعي اهمية ادنى ، والاقبال عليه اخف . ذلك بسبب صعوبة مواده ، بل وتزايد هذه الصعوبة على مر الزمن ، والتعرف الاكبر على نظريات قديمة .

ب) الفلسفة :

كانت المعرفة لدى المفكرين الاوائل موسوعية تجمع ما امكنها من المعارف القديمة بقابلية مطلقة وشغف بالتقميش . هذه المعارف المتنافرة ، هي ما كانت تسمى فلسفة : ذلك هو تعريف ايزيدور الأشبيلي والكوين مثلا . واستمرت هذه الصبغة عليها حتى القرن التاسع حيث انفصلت عن العلوم الملحقة بها ، وكان

(١) يعيد البعض هذا التقسيم الى امونيوس سكاس في تقسيمه للرياضيات ، وظن آخرون انه موجود لدى القديس اوغسطين .

ذلك تدريجيا .

يعيد البعض هذا التقسيم إلى أمونيوس سكاس في تقسيمه للرياضيات . وظن آخرون أنه موجودٌ لدى القديس أوغسطين .

كانت مادة الفلسفة تعتبر معرفة جديدة ، ليست ملحقة بالديالكتيك (الجدل) وإنما مادة قائمة بذاتها ، وفي منزلة بين الفنون السبعة الممهدة لها وبين اللاهوت الذي هو التتويج للبرامج التعليمية . اتضح تماما هذا التصنيف للمواد التعليمية في القرن الثاني عشر ، كما سنرى في فصل لاحق من هذا الكتاب .

ج) اللاهوت :

يدرس بعد الدرجتين السابقتين اللتين كانتا تعتبران مدخلا ضروريا لفهمه اللغوي والنحوي ، وللإنتفاع الأقصى من المناهج والمعارف التي تقدمها هاتان الدرجتان . ويبدأ تدريس اللاهوت بتعلم الشروحات والتفاسير التي وضعها الآباء ـ ولا سيما القديس أوغسطين ـ للكتب المقدسة الواجب دراستها بعمق في هذه المرحلة الأخيرة من التثقف .

كان لفرنسا الدور الأول في الحركة العلمية آنذاك . فكانت مدارسها ـ لا سيما لي بيك ، لاون ، شارتر ، باريس ـ تجذب إليها الغرباء من بريطانيا والمانيا خاصة . وكان رجال العلم يهاجرون بكثرة إلى بلاد الغال قائلين : لايطاليا البابوية ، ولالمانيا الامبراطورية ، ولفرنسا العلم والثقافة .

وكان التطور يعمل على إقامة الحدود بين فروع المعرفة شيئا فشيئا ، وعلى التخصص التدريجي ايضا في المدارس . كما ان الاساتذة كانوا ينتقلون من مكان الى مكان للتدريس ، أو يعلّمون في عدة مراكز (ابيلار مثلا ، اديلار دي بات ، غيوم دي شامبو ، الخ . . .) . كذلك فإن الطلاب هم أيضا كانوا ينتقلون وراء الاساتذة المشهورين ، والمخطوطات تعار من دير إلى دير ، وقد يجتمع الكثيرون في حلقة لنسخ عمل جديد مهم ، أو عند اكتشاف مخطوط يوناني جديد . . . هذا ما عمل تدريجيا على توحيد البرامج ، والمناهج ، والمكتوبات الفلسفية ، وإلى الشعور بنزعة سياسية عالمية (كوسموبوليتيه) .

* * *

٣ ـ مراحل تطور الفلسفة الوسيطة :

يمتد العصر الوسيط ، حسب التقسيم التاريخي الشـائع ، من وفاة تيودوسيوس في سنة **٣٩٥** حتى سقوط القسطنطينية بيد الاتراك عام **١٤٥٣** . مثل هذا التحديد هو بالطبع تجزيء في التاريخ ، وابعاد بين العصور التي تتداخل ولا تعرف الحواجز . الحقيقة ، ان الفلسفة الوسيطية بدأت قبل هذا التاريخ المذكور واستمرت بالفعل ، الى القرن السابع عشر نفسه ، وكان ذلك حسب التطور الآتي : مرحلة التكوّن الممتدة من القرن التاسع حتى نهاية القرن الثاني عشر ؛ مرحلة الذروة وهي التي كانت في القرن الثالث عشر ؛ مرحلة الإنحطاط التي تغطي القرن الرابع عشر والنصف الاول من الخامس عشر ؛ مرحلة الانتقال وهي في عبور الفلسفة الوسيطية الى الفلسفة الحديثة ، وتقوم من المنتصف الثاني للقرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر .

على هذا فكأن الفلسفة الوسيطية بدأت مع الجهود التي بذلها شارلمان لرفع المستوى الثقافي في الإمبراطورية ، وتأمين الإداريين والمستشارين والاكليريكيين الصالحين . فهذه الحركة المنعشة لم تلبث ان أثمرت ، وأخذت الثقافة اليونانية والرومانية تنتقل إلى مراكز جديدة لنشر العلم والنور .

من الشائع جداً أن تبدأ دراسة الفلسفة الوسيطية بالقرن التاسع ، أي بإغفال التعرف على الآباء الأول وتراثهم المكون للتفكير الفلسفي الوسيطي . إلا أننا نرى أنه من الافضل البدء بدراسة المواقف التي كان فيها الآباء أزاء الفلسفة اليونانية في تجابهها مع الدين المسيحي .

كما أنه من الملاحظ أيضاً إغفال ، إلى حد ما ، آباء الكنيسة الشرقية : إن الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة الوسيطة ، في اللغة العربية ، لم يولوا الفكر الشرقي عناية . ونحن نرى أن هذا القطاع أقرب إلينا ، وضروري ، ثم كان له فعاليته في الفكر اللاتيني في الغرب (في الآبائية اليونانية والآبائية اللاتينية) ، ولا نستطيع

أبداً تجاهل تأثيرهم في الفكر الشرقي غِبّ عطاءاته اللاحقة . لا نقصد اتهام الغربيين بالتعصب لبني جنسهم ، نحن نأخذ على مؤرخي الفكر عندنا كونهم لا يقدرون حق قدرهم بعض المفكرين الشرقيين ، أو أنهم ـ تقليداً للغرب ـ قلَّ أن ينتبهوا لهذه الظاهرة .



الفصل الثالث

رواد الفكر الوسيطي

(الآباء الأوائل)

١ ـ مواقف الرواد ازاء الفلسفة اليونانية
٢ ـ القديس بولس
٣ ـ القديس يوستينيانوس
٤ ـ تاتيا نوس
٥ ـ ترتو ليانوس



١ ـ مواقف الرواد أو آباء الكنيسة الأُوَل إزاء الفلسفة اليونانية :

قام الآباء بدور الناقل ، أو الجسر ، بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطية . وقد حظي الآباء ، بسبب قداسة أعمالهم وخدماتهم ، برضى الكنيسة وموافقتها لاسيما في القرون الاولى للميلاد . لكن دورهم كان ، من جهة أخرى ، أبعد واعمق من ان يقف عند نقد الفلسفة أو العمل في ميدانها . فمن الثابت ، كما سيتضح لنا ، أنهم وسموا بطابعهم التفكيرَ الوسيطيَّ وأقاموا هم الفلسفة الوسيطية مما جعل هذه تبدو ، بوضوح ما ، فلسفتَهم التي تعبِّر عن نظرتهم التفكيرية للإنسان والإله والتاريخ والعالم .

تختلف دراسة تأثير ومواقف الآباء عن دراسة الآبائية (باترولوجيا) . فنحن هنا نأخذ الوجه الذي هَمَّ الفلسفة وعناها فقط ؛ ولذا فلا بد من تفحص سريع لأراء بعض الأباء الاوائل ـ منذ القرن الثاني الميلادي حتى نهاية القرن الثالث تقريبا ـ الذين أُطلِق عليهم لقب الاباء المُقرِّظين[1] أي الذين دافعوا عن الدين فكان عملهم « مرافعة » عن العقيدة بوجه المهاجين ، ودعوة الأباطرة الرومان للإعتراف بالحق الشرعي للمسيحيين في العيش داخل أمبراطورية وثنية . إلا أننا نلاقي في عملهم هذا ليس عرضا للعقيدة فقط ، بل ومحاولات فلسفية لتبريرها أو لتقديمها بشكل فلسفي أو لتوفيقها مع العقل .

(١) كانوا مقرظين اي هاجموا الاخصام ودافعوا عن العقيدة ؛ انهم صمدوا وحاربوا معاً أو ردّوا وغزوا .

تَمثّلَ تماسُّ الدين بالحكمة اليونانية بمواقف اختلف من حيث النظرةُ للأمر وانتهاج الطريقة ؛ لكنها كلها مواقف خدمت الفلسفة أو ، على الأقل ، التفسير بوجه عام . هذا الى جانب انها كانت مواقف واتجاهات حضَّرَت لنشوء الفكر الوسيطي وصبغه بطابعها :

أ ـ الموقف الرافض :

وهو الإتجاه السلبي إزاء الفلسفة . رفضها رفضا باتا بحجة أن الدين المسيحي يكفي العقول والضمائر ، وانه لا حاجة لغيره . يعتبر ترتوليان (١٦٥ ـ ٢٢٠) خير ممثل لهذا التيار[١] : كان حماسه شديدا لكل ما يتبناه حتى عندما اعتنق بدعة مونتان عام ٢١٣ التي لم يلبث أن تركها ليؤسس بدعةً جديدة استمرت بعد وفاته وأعادها القديس أوغسطين الى الكاثوليكية . وكان ترتوليان عدوا لدوداً للفلسفة ؛ فهي عنده سبب تعدد البدع الغنوصية . ورأى أن لا سقراط ولا أفلاطون يصلحان ؛ وأنَّ ابسط مسيحي مؤمن يعرف عن الله وخلْقه ويجيب بوضوح عن هذه الأمور ، بينما ينادي افلاطون بأن مثل ذلك شاق . واذن فيرى ترتوليان أن الإيمان يكفي نفسه بنفسه ؛ وهو قاعدة بلا استثناءات . وهكذا فأن ترتوليان يذهب الى ابعد مما قاله القديس بولس ازاء هذه المشكلة : كان عنيفا ، متحديا ، حماسيا الى أبعد الحدود في رفضه لكل ما هو غير الإيمان ، وفي تهجمه على الفلاسفة واخلاقهم ، وعلى الديالكتيك (الجدلية) ، وعلى ارسطو . . .

ب ـ الموقف الإنتقائي :

يرى هذا انه ما دامت حقائق الايمان لا تمس ، فلا غضاضة في الانتفاع من الوثنيات بحيث يُنتقَى منها ما هو موافق للدين ويناسبه . تمثّلَ هذا الرأي ابان القرن الرابع ، وصار هو الأقوى صوتا ، في الاوغسطينية بشكل خاص . لقد قال القديس أوغسطين باتّباع الوصية التي أوحى بها الرب الى موسى وهي : « فتكلم

---

(١) جلسون ، الفلسفة في العصر الوسيط ، ٩٦ ـ ١٠٠ .

على مسامع الشعب أن يطلب الرَّجلُ من صاحبه والمرأةُ من صاحبتها امتعةَ فضةٍ وامتعةَ ذَهَب »[1] وصنع بنو اسرائيل كما امرموسىفطلبوا من المصريين أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا . وآتى الرب الشعب حظوة في عيون المصريين فأعاروها لهم وسلبوا المصريين »[2] . هكذا اذن يجب التصرف ، فيما يرى أوغسطين ، ازاء الوطنيين : أن نسلبهم ما هو لديهم من الذهب لدمجه في الحكمة المسيحية . كان يكفي ، مثلا ، تنصير الحكمة الممكن تنصيرها بدلا من رفضها . التنكر للخطايا ، مثلا ، يُفقر المسيحي ولذا فالأفضل له تنصيرها .

ج ـ طرائق ردود الفعل :

لجأ الاتجاه الرافض الى الانجيل على أنه السلطة التي لا تنازَع ، والمصدر المطلق ، وينبوع التفكير . لذا كانت الطرائق جازمة ، قطعية ، وشبه غريزية ، ومسلمة مسبقا برفض الحكمة اليونانية . أما الموقف الثاني فكان اختياريا : فيه ارادة ، وينتقي ما يوافقه من الحكمة الوثنية . وكان لكل من هذين الموقفين خدماته التي تكاملت مع الآخر وانتفعت من خدمات هذا الآخر عنه . لذلك حصل الغُنْمُ الفكري الذي جنته الفلسفة الوسيطية : لقد طُرِحت المشكلاتُ الرئيسية على بساط التفسير ، وحُدِّدت نقاط الاختلاف بين الحكمة اليونانية والانجيل ، ورُسِمَت المواقف الفكرية ازاء كل ذلك . أما النفع الاكبر فقد كان في استيعاب ثروات الفّكر القديم وادخاله ، ما أمكن ، في التراث الجديد والاغتناء بمعطياته ومناهجه .

اتصل الدين المسيحي بالفلسفة منذ القرن الثاني للميلاد ، عندما أخذ يَدْخُل في الدين أناسٌ من ذوي الثقافة اليونانية . بل إن هناك « بعض المفاهيم

(١) سفر الخروج ، ١١ : ٢ .

(٢) نفسه ، ١٢ : ٣٥ ـ ٣٦ .

ذات الأصل الفلسفي موجودة في أسفار العهد الجديد ، كالانجيل الرابع ، وفي رسائل القديس بولس مثلا[١] . إلا أن الفلسفة لم تظهر في المسيحية ، ظهورا ساطعا ، إلا عندما اتخذ بعضهم موقفا إزاءها ؛ لا سيما وأنهم كانوا يَدْعونها « **الحكمة الوثنية** » وهو الإسم الذي استمرت تحمله طيلة قرون . وظهر منذ البدء تعاكس بين النظرة الكنسية وبين النظرة للعالم القائمة لدى الفئة الأخرى ، بين القديسين وبين الفلاسفة[٢] .

(١) جلسون ، الفلسفة في العصر الوسيط ، ص ٩٨ . كوبلستون ، تاريخ . . . ، ص ٤٨١ .
(٢) بين الـ Sancti والـ Philosophi . جلسون ، الفلسفة ، ١٥ .

٢ ـ القديس بولس :

يقول برهيه عنه : « كان عنده ثقافة هيلينية ، وإن افكارا عديدة لديه مألوفة لدى سينيكا وأبيكتيتوسْ »[١] عرف بولس الرسول بوجود الحكمة اليونانية ؛ لكنه شجبها بإسم الحكمة الجديدة التي هي خارقة للعقل ، وتؤمن بالمسيح ، وهي حكمة الله ؛ وتخلّص . فقد قال في رسالته الأولى الى أهل كورنتُسْ : « لأن اليهود يسألون الآيات واليونانيين يبتغون الحكمة . أما نحن فنكرز بالمسيح مصلوبا شكا لليهود وجهالة للأمم . أما للمدعوين من اليهود واليونانيين فالمسيح قوة الله وحكمة الله »[٢] . لكن القديس بولس آمن ، مع ذلك كله ، بقدرة العقل على معرفة وجود الله ، وقدرته ، وصفات اخرى له عندما يتأمل العقل مخلوقات الله وأعماله . وهي نظرة سيتبناها من بعده الفلاسفة المسيحيون بأسرهم .

---

(١) برهيه ، تاريخ الفلسفة ، ١ ، ٤٩٥ .

(٢) الرسالة الاولى الى اهل كورنتس ، ١ : ٢٢ ـ ٢٤ .

٣ ـ القديس جوستِين (يوستينيانوس) :

اعتنق المسيحية حوالي سنة ١٣٠ . أشهر مؤلفاته « الدفاع الأول » الذي وجهه للامبراطور هادريانوس ، ثم « الدفاع الثاني » وهو تكملة للأول ـ الموجه للإمبراطور مارك أوريل ، ثم « حوار مع تريفون » . في هذا الكتاب الأخير ، يورد قصة تطوره الفلسفي الديني ، كان يبحث عن الفلسفة التي هي بنظره « ما يقودنا نحو الله وما يجمعنا به » . في سبيل ذلك خالط الرواقيين . لكنه وجد أن هؤلاء يجهلون الله ، بل كانوا يقولون أن لا حاجة لمعرفته . لذا تركهم ، وانتقل الى المشائين باحثا عن الفلسفة لديهم . لكن جوستن وقع هنا على واحد منهم طلب منه أجراً قبل البدء بأي شيء ، فتركه لأن من يفعل ذلك ليس فيلسوفا . ثم أراد ان يتثقف على يد فيثاغوري ، إلا أن المعلم هذا طلب منه أولا دراسة الموسيقى وعلم الفلك والهندسة . ولا وقت لدى القديس لذلك ، فتركه مؤملا أن يجد الأفضل لدى فيلسوف افلاطوني . وهنا وجد مبتغاه اذ سره الكلام عن الأشياء اللاجسدية فقال : « تأمل الافكار اعطى اجنحة لعقلي ، الى درجة خلت معها ، بعد فترة قصيرة من الزمن ، اني قد اصبحت حكيما » . ثم ظن انه سيرى الله فورا إذ تلك هي غاية فلسفة افلاطون . ويتابع القديس قصته فيقول إنه التقى كهلاً وجرى بينهما نقاش حول النفس حِسب مفهوم افلاطون لها في « طيماوس » ، خرج منه القديس متحرقا لقراءة الكتاب المقدس حيث وجد أن المسيحية هي الفلسفة الوحيدة التي هي يقينية ونافعة .

تعكس هذه القصة سيرورة هضم المسيحية للفلسفات وتجاوزها . فنرى في مسار القديس جوستن مرورا بالمذاهب الفلسفية ثم تقديماً للعقيدة على انها تحل كل المشاكل على وجه أفضل مما اعطاه الفلاسفة ، وعلى أنها فلسفة أحدث واسمى . لا مجال هنا لا يراد آراء جوستن كلها : رأى مثلاً ان الله واحد ، ولا يسمّى ، وهو آب وخالق ورب . ورأى ان الكلمة هو « المخلوق الاول » من الله ، والعلاقة بينهما تُشَبَّهُ بالعلاقة بين نار ونار اخرى تضاء منها دون ان تنقص هذه النار الاولى وكان ذلك قبل خلق العالم ولكن في سبيل خلق العالم . الآب

الخالق هو في المرتبة الأُولى . والكلمة التي أصدرها عنه بإرادته ، هي الله أيضا ، لكن في المرتبة الثانية . اما الروح القدس ، الاقنوم الثالوث في الثالوث الاقدس ، فهو في المكان الثالث » .

وتكلم القديس جوستن عن الطبيعة على وجه مثلث ايضا فقال انها : جسم ونفس وعقل (بنوما) ، وعن النفس التي تفارق البدن ، وعن الأنفس الخالدة . ورأى أن المسيحية هي الحقيقية ، وانها الأكمل ، وانه يوجد عند بعض الفلاسفة شيء من الكمال والحقيقة . ثم تساءل عن سبب وجود شيء من الحقيقة لدى هؤلاء ، وعن سبب توافق ما بين الاخلاق عندهم والاخلاق في المسيحية[1] فاستند إلى قول القديس بولس بأن قدرة الله ظاهرة في الوجود ، ولذا فقد عرف منها شيئا اليونانيون ، لكنهم « لما عرفوا الله لم يمجدوه ولم يشكروه كاله بل سفهوا في افكارهم واظلمت قلوبهم الغبية »[2] . ويبدو لنا القديس جوستن يظهر الافلاطونية الجديدة على أنها وجدت في مستهل الانجيل الرابع حيث يرد القول : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله » . من هنا نلاحظ أنه اعتبر سقراط بمثابة شهيد مسيحي ، أو أحد تلاميذ السيد المسيح ، واعتبر هيراقليط والرواقيين غير غرباء عن الفكر المسيحي . وكأنه مع القائلين : « يا قديس سقراط ، صلّ لأجلنا » .

---

(١) كان فيلون قد حل مثل هذه المعضلة بالقول ان التوراة موجودة قبل الفلسفة ، وبالتالي فالأخيرة هي التي أُخذت عن اليهودية . يبدو حل جوستن عميقاً .

(٢) رسالة القديس بولس الى أهل رومية ، ١ : ٢١ .

٤ ـ تاتيانوس :

تلميذ ق . جوستن في روما ، اطلع على المذاهب والفلسفات والأدب . مؤلفه الرئيسي هو الخطاب الى اليونانيين (ما بين ١٦٦ و ١٧٦) . قال ـ كما قال قبله فيلون ـ أن اليونان اخذوا من الكتاب المقدس أفكارهم الفلسفية ، وانتقد بشدة الأديان الوثنية والميثولوجيا اليونانية . وقال، بوجود شياطين ، لكنه انتقد السحر والجبرية (الإنسان عنده هو سيد نفسه واعماله) . اعتنق في عام ١٧٢ مذهب غنوصي لمؤسسه فالانتن (فالنتينوس) ، ثم بدعة اخرى كانت تحرم الزواج واللحم والخمر بل إن تاتيان ذهب الى حد ابدال الماء بالخمر في السر الافخارستي . لم تكن آراؤه اللاهوتية تختلف عن اراء معلمه الذي كان شديد التأثير فيه : آراؤه في الله ، مثلا ، قد تكون اوضح من آراء معلمه ، لكنها ليست مغايرة : فالله لا يبلغ بالعقل لان العقل عاجز ، والله علة كل شيء ، ولا علة له . . . وينتقد الآراء الرواقية حول هذا الامر ، ويكرر قول القديس بولس عن اننا نعرف الله من خلقه ، وندرك قدرته اللامنظورة في مخلوقاته . يقترب بمفهومه للكلمة المسيحية من مفهوم الإله الوارد في « طيماوس » لأفلاطون . والمخلوقات الاولى هي الملائكة . وعن النفس لا يقول اكثر مما قاله معلمه في أقسامها ، وخلودها ، ولا ماديتها . . .

يعتبر ماليتون وأثيناغور من الآباء المدافعين ايضا . فقدت أعمال الاول ، اما الثاني ففي خطابه الى الامبراطور مارك اوريل « التماس عفوٍ للمسيحيين » ، يرى بعض الإتفاق بين عدة نقاط دينية وفلسفية ، أو بين الفلسفة والوحي ، ويدعو الى البحث عن الله في الوحي وبعدها نبحث في الوحي ، ونفسر حقائقه على ضوء العقل .

لم يكن الآباء المقرّظون للدين والمدافعون عنه فلاسفة ولا اهتموا ، بالطبع ، أن يكونوا كذلك . إلا أن تاريخ الفلسفة لا يستطيع اغفالهم ماداموا هم الذين رسموا في القرن الثاني ـ خطوط الحدود الإيمانية الفلسفية ، وطرحوا مشكلات الفلسفة الوسيطية، وقدموا للفلسفة مفاهيم جديدة مثل : الخلق من

عدم الله ، خطيئة الإنسان وخلاصه . . . وهؤلاء الآباء الأوائل ، الذين منحتهم الكنيسة بركتها وموافقتها ، هم الذين تلقوا التحدي العقلي اليوناني فتحركوا في اتجاهات فكرية متعددة وغنية . فمنهم من هضم وتمثل ما استطاع من الحكمة اليونانية ، ومنهم من حذر منها ومما احدثته من بدع فطالب برفضها ، ومنهم من أُبْقيَ ووازى بين ما في الايمان وما لدى الوثنيين من نقاط اتفاق فبحثها وعمقها . وفي ذلك العصر تم الإنتقال من العالم الوثني اليوناني الى العالم المسيحي : أبقى على قسم من التراث ، كما جرى هدم قسم آخر . كان سلاح المفكرين عقيدة استعملوا لشحذها طرائق وثنية مكيفة حسب العقلية الجديدة . وفي ذلك العصر ايضا اخذت تصاغ شيئا فشيئا انجازات فكرية لعالم جديد كان يرص صفوفه ويتقدم في مجابهة لعالِمٍ آخذٍ بالأفول . كان جهد الآباء الأوائل عملاً فكرياً رائداً ، سنراه يبلغ نضجه على يد القديس اوغسطين ، وممهّداً الطريق لانطلاق الفلسفة الوسيطية .

والآن ، بعد أن قدمنا عدة نماذج من المفكرين الذين كتبوا باليونانية ، نختار نموذجا من ذوي التعبير اللاتيني . انه ترتوليانوس ، وبلفظة اسهل : ترتوليان .

● Meliton.

٥ ـ ترتوليان (١٦٠ ـ ٢٢٠) :

ولد في قرطاجة سنة ١٦٠ . يعتبر الاول والاكبر بين الآباء المدافعين المقرظين ذوي التعبير اللاتيني . وهو الاول في سلسلة الاباء الافريقيين الكبار[١] . كان محاميا لامعا ، وضليعا باليونانية التي كانت اللغة الليتورجية حتى منتصف القرن الثالث حيث حلّت اللاتينية محلها وبدأ الأدب المسيحي اللاتيني في روما . ومن المتفق عليه أنه كان اول الكُتّاب الكبار وأعظمهم في هذا الادب التقريظي اللاتيني ، إذْ نقل اليه ما كان في البدء قد كتبه باليونانية . وضع كتاباته لتمجيد الديانة التي انتقل اليها حوالي ١٩٣ ، ثم اصبح كاهنا[٢] كما أنه خدمها بأقواله ايضا إذْ كان خطيبا فصيحا يمتاز بتعابير جزلة شديدة العنف . ألّف كتبا عديدة في الزهد ، وله كتاب « في النفس » ، ومكتوبات أُخرى نقاشية الطابع . اشتهر بأنه قاوم بعنف شديد الغنوصيين (وضع خمسة كتب للرد على أحدهم) واتباع فالنتن ، والهراطقة ، واليهود[٣] . يظن أنه بقي مستقيم الإيمان حتى حوالي ٢٠٦ حيث انتقل الى المونتانية ثم لم يلبث ان اصبح رئيس هذا المذهب الديني . اخيرا ، أسس بدعة خاصة به (الترتوليانية) حافظت مدة على بقائها ، وكان لها كنيسة خاصة في قرطاجة أبان حياة القديس أوغسطين الذي أعادها إلى حظيرة الكاثولوكية .

أ ـ الفلسفة والدين :

كان يكن احتقارا شديدا للفلسفة الوثنية التي رآها مليئة بالاضاليل والعبث واللامعقول . وسمى الفلاسفة « بطاركة الهرطقة » ، دون أن يجد غضاضة في الاغتراف من سينيكا ومن أبوّلي . وقال ان لا شيء عندهم يستطيعون إعطاءه

---

(١) ريفو ، تاريخ الفلسفة (طـ٢ ، ١٩٦٠) ، ص٥٣٥ . هنا يجعل ريفو تاريخ المولد في حوالي ١٥٥ ، ويقول : كان ابوه قائد مئة في الكتيبة العسكرية العاملة في افريقيا .

(٢) يشك ريفو (المرجع نفسه) في ذلك . انظر جلسون ، الفلسفة في . . . ، ٩٦ .

(٣) من مؤلفاته الباقية : الدفاع (ابولوجيا) ، وثلاثة وثلاثون مؤلفا ، وعناوين احد عشر كتابا مفقودا . مصادره : سينيكا ، ابولي ، تصنيفات الاباء الاوائل التي قامت على اللَمّ والمقتطفات .

للمسيحيين إذْ يكفي هؤلاء الاخيرين الانجيل ، فعندهم المسيح الذي يغنيهم عن الحكمة الوثنية . والمسيحية وحدة واحدة لا تتجزأ : يجب ان تؤخذ ككل ، دون فصل ولا تمييز . ويقول : لا خجل عندي من أن يُصلب المسيح أو أن يموت ، فكل ما في المسيحية قاعدة واحدة لا تقبل الإنقسام ولا الشذوذ ، وهي كافية بحد ذاتها ، وأن يكون المسيح قد صلب ، ثم دفن ، ثم بعث ، فذلك كله ثابت وأكيد لكونه غير معقول . . . من هنا اعتبر ترتوليان خصما عنيدا للفلسفة التي سببت تكاثر البدع الغنوصية . فلا سقراط ولا افلاطون ولا غيرهما اعرف ، في نظره ، من أجهل المسيحيين الامّيين الذي يستطيع أن يتكلم عن طبيعة الله واعماله ، ويجيب دون تردد عن كل سؤال يلقى عليه حول هذه الموضوعات . وهذا ، بينما أفلاطون يصرّح انه ليس من السهل اكتشاف صانع الكون ، ولا التعرف عليه إذا استطاع أحد ما أن يكتشفه .

يقيم ترتوليان بين العقل والايمان حاجزا وتناقضا : العاطفة افضل منطلقا من العقل وأصدق . فالعقيدة هي اللامفهوم ؛ وبصفتها كذلك فهي يقينية . ولذلك يجب ان نؤمن باللامفهوم ونصدقه . الايمان هو المنطلق الافضل . وموقف ترتوليان الضد عقلاني متشدد ، وفيه عناد واضح .

لم يبدع في فهمه للمعتقدات : فلا اصالة في ابحاثه عن الصلب أو عن الكلمة والابن والله ، وعن الفداء . . . كان هدفه الاول إدخال الناس في الدين ، وإقناعهم به ؛ سواء عن طريق النقاش والجدال أو عن طريق العنف والتحدي . قَلَّ ما كانت تهمّه التدليلات الفكرية المنطقية ، ولم يأبه للتناقضات ، وهو يقدم الإثباتات دون أدلة ما دام يبغي التقريظ والتحبيب والدفاع عن المعتقد .

ب ـ ترتوليان الفيلسوف :

رغم أنه هاجم الفلسفة فقد غاص في مجالها ، وبحث في ماهية النفس واصلها وخلودها ، فهو في « في النفس » ، قال بأن النفس « جوهر جسماني شديد الرهافة ، وبالتالي غير قابل للفساد » . هكذا نجده في تناوله لطبيعة النفس : انه

يبدو ذا نزعة مادية (مادياني) ؛ ويفكر كفيلسوف رواقي يرى النفس شبيهة بالهواء ، وذات ثلاثة ابعاد ، وتنتشر في الجسم برمته وتؤثر فيه وتنتفع منه ومن الغذاء الذي يتمثله . لم تتخلص المسيحية من هذا الفهم الإ مع القديس اوغسطين ، ذلك أن تأثير ترتوليان كان كبيرا في عصره ثم في اللاهوتيين والفلاسفة في القرن السابع عشر[١] .

أما إنتقال النفس ، التي هي جسم رقيق لطيف مرهف ، فيتم ومنذ آدم من الاهل الى الابناء عن طريق الحمل . وتتكاثر بالتوالد . وهي الإنسان الداخلي الذي يُكوّن الجسم ـ وهو الانسان الخارجي ـ غطاءه . ولها اعضاء خاصة بها : عينان ، اذنان ؛ ولها عقلها الخاص . إنها تشبه الغصن الذي ينفصل عن جذع هو الاب ، وبذلك فهي اما انثى واما ذكر . ولنتذكر أخيرا أن هذا المادياني كان رسول الايمان المحض ، والداعي إلى الإطاعة العمياء للدين .

---

(١) ريفو ، ص ٥٣٦ . (Rivaud, p. 536) .

الفصل الرابع

القديس أوغسطينوس

(القمة الاولى في الفكر الوسيطي)

القسم الأول : الانسان والانتاج .
القسم الثاني : تحولات القديس أوغسطين .
القسم الثالث : الله في الاوغسطينية .
القسم الرابع : خلق العالم والشر والزمان .
القسم الخامس : علم النفس الاوغسطيني ومشكلة المعرفة .
القسم السادس : فلسفته الاخلاقية والاجتماعية .
القسم السابع : اوغسطين الوجوداني والشخصاني .
الختام : كلمة شَمَّالة وجَمِيعِيَّة .



القسم الأول

الانسان والانتاج

١ ـ المعالم الكبرى في حياة القديس أوغسطين*

٢ ـ ثقافته : أ) انشغاله بالخطابة

ب) معرفته باليونانية

ج) ثقافته الكلاسيكية

د) ثقافته الافلاطونية المحدثة

٣ ـ مؤلفاته

٤ ـ اسلوبه الكتابي

٥ ـ خصائصه النفسية ، شخصيته

---

* يكتب اسمه بأشكال مختلفة . فضلنا الصياغة الاسهل وهي أوغسطين ، رغم أن الشائع في المؤلفات العربية هو أن يقال : أوغسطينوس . . . أماق . أ . ، في هذا الكتاب ، فهي رموز الى الحرفين الاولين من اسمه . وذلك للتسهيل . وأما أن يسبق لقبه اسمه ، أو أن يذكر بلا لقب ، فقضية بخسة . . .



القديس اوغسطين
قمة في التاريخ

سلطة القديس أوغسطين في العصر الوسيط ، التي لا تعادلها سوى سلطة ارسطو ، بلغت من قوة التأثير درجة بحيث أنه ما من عقيدة وسيطية لم تستند عليها أو تستدعيها . كان تأثيرها في الجميع بعيدا ، وكانت ينبوعا لتيارات متنوعة ، بل إن نفس النصوص كانت تؤخذ بمعان شتى لتدعم مواقف متناقضة لمفكرين مختلفي الأهداف والمنهج .

وسم القديس أوغسطين بطابعه اعمال العصر الوسيط ، وأحيت روحه الفكر الوسيطي ، ومنحته دفقا ودفعا غنيين . وشكل لذلك العصر ايديولوجية هيمنت مدة طويلة جدا ، وعقيدة متآلفة القطاعات (لاهوتية ، فلسفية ، اجتماعية ، اخلاقية) ووجهة مسير ثقافي وفلسفي .

أقام تركيبة من الفكر القديم والفكر المسيحي ، ومزج الثقافة اليونانية اللاتينية بالكتب المقدسة . وفي مجال هذه الأسفار أيضا ، ظهر بمثابة العالم الذي لا يضاهى فقدم للكنيسة النسق النظري لعقائد مثل السقوط والنعمة والتكفير ، وهاجم خصومها ودحض اهل البدع فيها من دونات الى بيلاج فآريوس . . . وخط بذلك الطريق الذي احتذاه بعده المفكرون الدينيون .

١ ـ المعالم الكبرى في حياته :

العلاقة الوثيقة بين حياته وعالمه الفكري تحتم الإهتمام بالإشارة الى الحوادث الانسانية في تطور عمره الطويل .

أ / من الخطيئة الى الكهانة :

ولد في تاغشطا ThagasteTagaste[١] ، في ١٣ تشرين الثاني سنة ٣٥٤ ، وهي بلدة في نوميديا[٢] كان سكانها الاصليون وثنيين بينها كان معظم المسيحيين فيها من العائلات ذات الثقافة اللاتينية . كان ابوه ، باتريكيوس ، وثنيا متوسط الحال تزوج مونيكا (القديسة مونيكا فيما بعد) ، وكانت فتاة تصغره بأعوام كثيرة وتمتاز بالوداعة والاستقامة الاخلاقية والاطباعية . لم يمنعها زوجها من ممارسة دينها ، بل أنه سمح لها أيضا أن تعلم أولادهما الديانة المسيحية التي مالبث ، هو أيضا ، أن اعتنقها[٣] .

عجز الأب عن إرسال ابنه الى قرطاجة لمتابعة تعليمه ، فترك المدرسة ينتظر تحسن الاحوال وهو في السادسة عشرة[٤] . يعتبر هذا الحادث تاريخيا في شبابه ، إذ وقع وبقي مدة في طريق المفاسد والبحث عن اللذائذ ، مع زمرة من الرفاق الخلعاء[٥] . وعصى والدته وأضرب عن نصائحها . ثم عاش حياة زوجية لا شرعية مدة طويلة[٦] انجب خلالها ابنا ، هو اديودات ، امّن له تنشئة رفيعة . وقد كان ذكاء هذا الابن مثار اعجاب الجميع ، وطالما تناقش مع ابيه في موضوعات عديدة جمعها ق . أ . في « المعلم » . وقد سبب موته ، وهو في الثامنة عشرة من عمره ، حزنا عميقا لابيه . . .

---

(١) تعرف اليوم بسوق أهراس في الجزائر .

(٢) قدمت افريقيا الشمالية للكنيسة مفكرين جيدين غير القديس اوغسطين ايضا . فهي التي « طيلة قرابة الثلاثة قرون اعطت للادب المسيحي معظم الكتاب الذين زينوه ، اذ بقيت افريقيا الشمالية ، حتى القرن الرابع ، بؤرة الفكر المسيحي الغربي » . لابريول ، تاريخ الادب اللاتيني ، ص ٧٩ .

(٣) كريسون ، القديس اوغسطين (بالفرنسية) ، ص ١ . الاعترافات (بالفرنسية) ص ٢٨٨ .

(٤) الاعترافات (الترجمة العربية) ، ص ٣٢ .

(٥) الاعترافات (ت . ع .) ، ص ٤٦ .

(٦) الاعترافات (ت . ع .) ص ٥٨ .

عُمّد وهو في الثالثة والثلاثين من عمره ، في سنة ٣٨٧ ، على يد القديس امبرواز[١] ، وكان يستمع قبلا الى عظاته في روما والى شروحه للكتاب المقدس وردوده على المانويين وأصحاب البدع . وبعد المعمودية قفل راجعا الى تاغشطة ، وبقي فيها الى أن سيم كاهنا بعد ثلاثة سنين في عناية ايبونا (Hippone) ، ثم أصبح أسقفها بعد خمس سنوات[٢] . واستمر في عمله هذا حتى توفي فيها بعد مرض سنة ٤٣٠ . هذا ، بعد أن طبقت شهرته الافاق ، واجاب عن الاسئلة العديدة التي كانت ترده من شتى الارجاء وتدور حول مختلف الامور .

٢ ـ تأثير أمه في تكوين شخصيته واتجاهاته ، حبه الفائق لها :

تأثرت شخصية ق . أ . بتوجيهات أمه وسلوكها الى حد بعيد جدا . صحيح انه خالف نصائحها مرارا[٣] في البدء من حياته ، لكن صبرها الطويل لم ينفذ ولم تكل عن توجيهه . بل انها لم تسمح له بالمبيت في المنزل[٤] بعد عودته من قرطاجة الى تاغشطه ، حيث شاء ان يكون رسولا للمانوية . ثم لما استقر في ميلان لحقته ـ وكان زوجها قد توفى ـ والحت عليه ان يترك زوجته ، ويبني حياة زوجية مع فتاة ذات مستوى ارفع . فانصاع لامرها وارسل زوجته الاولى الى افريقيا ، إلا أنه لم ينجح في زواجه الجديد وبقي كما كتب « عبدا للشهوة ، وتضاعفت آثامه » .

---

(١) كان انسانا كبيرا ، وخطيبا من الطراز الجيد ، اثنى عليه كثيرا ق . أ . في اعترافاته (كومبيس ١٥٥ ـ ١٥٦) ، وكان يستمتع بقوله « الحرف يقتل » . ذلك انه نادى بتأويل مجازي للكتب المقدسة ، (ص ١٥٩) . كما يمدح ق . أ . مقاومة امبرواز ليو شينيا، والدة الامبراطور ، في موقفها المؤيد للاريوسية . اضطهدته يوستينا واحدث الاصطدام معها تذمرا بين الشعب ، وانتهى الامر بتأييد الامبراطور للمنتصر امبرواز .

(٢) جاء ق . أ . الى ايبونا (عنابه : مدينة في الجزائر) حيث كان اسقفها فاليريوس ـ الذي كان طاعنا في السن ، ولا يتقن اللاتينية ، ويحتاج لمساعدة امام هجمات الدوناتيين الذين كانوا يشكلون الاغلبية في البلدة ـ عاجزا عن القيام بمهماته (مهمات الكاهن آنذاك كانت كثيرة جدا) . رأى الناس اوغسطين في الكنيسة يستمع لموعظة الاسقف ، فنادوا عليه والحوا عليه بقبول الكهانة . فسيم في الحال ، وقد مسته عواطف الجمهور وأثرت فيه .

(٣) الاعترافات (ت . ع .) ، ص ٣٢ ـ ٣٣ .

(٤) كريسون ، ص ٣ .

كان تأثيرها فيه قويا في سنواته الاوائل ، اذ كانت خلالها تقوده الى الدين الجديد وتعرّفه عليه . مهما يكن ، فإن محبته وتقديره الفائق لها يظهران بجلاء تام في « الإعترافات » ، في أماكن عديدة منها[1] . فيحدث عن فضائلها ، وعن دموعها ، وصلواتها من اجل أن يهديه الله ، وعن إشتراكها معه في محاورات كاسيكيا كوم (ص ٢٧٣) ، ثم عن محادثاتها الحميمية في اوستيا على مصب التيبر (ص ٢٩١ - ٢٩٤) .

(١) انظر دعاؤه وصلاته من اجلها في كومبيس ، الاعترافات ، ص ٣٠١ - ٣٠٤ .

٢ ـ ثقافته :

اطلاعه على علوم عصره تام . وأحاطته بشتى المعارف والروافد الفكرية يبرز في لائحة مؤلفاته الكثيرة . وتثير ثقافته مشكلات ترتبط بصدقه وبأمانة اعترافاته .

أ) انشغاله بالخطابة :

أظهر القديس أوغسطين كفاءات ممتازة منذ حداثته في معهد مادور[١] . كان دائما في المرتبة الاولى في الخطابة (البيان) . لقد استشف بفهم عميق مساوىء المحاماة فأعرض عنها . وكان لا يكل عن الاطلاع حتى في أيامه العابثة على كل ما تقع عليه يداه . انشأ مدرسة للخطابة وهو مايزال في التاسعة عشرة في قرطاجة ، بمساعدة احد المتمولين . وكان تلاميذه في العشرينات أيضا ، من عمره ، اصدقاؤه بحيث أن الدروس كان يتبعها مناقشات حول مسائل عديدة تسر اليها نفسه .

تجلت مواهبه هنا ، فنصحوه بالذهاب الى روما لانشاء مدرسة للخطابة فيها . ففعل ، الإ أن الطلاب كانوا لا يدفعون له اجرا ، وان شهدوا بقدراته . فكان ان انتقل الى ميلانو حيث حصل على وظيفة رسمية هي وظيفة معلم للخطابة (في سنة ٣٨٤) ، وحيث لحقه اليها بعض اصدقائه الافريقيين ، وأمه أيضا . . .

كانت تتفتح ، في هذه الاثناء ، قدراته العقلية وكفاءاته ، وتنمو نفسه ، وتزداد حساسيته رهافة ، ومطالعاته غنى ووفرة .

ب) معرفته باليونانية :

يقول في الاعترافات (الكتاب الاول ، ١٤ ، ٢٣) انه شعر بكره لا يفهم كنهه للغة اليونانية[٢] . وفي كتاب آخر يقول انه ألَّم الماما سريعا بهذه اللغة ، أو أنه

---

(١) احدى المدن الصغيرة في نوميديا ، تبعد ٢٥ كلم تقريبا عن تاغشطه . كانت مركزا ثقافيا مرموقاً ، أعطت للعالم الروماني الخطيب الشهير : أبولي .

(٢) الاعترافات (الترجمة العربية) ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

عرف القليل جدا منها . بل هو يؤكد جهله بها بلهجة لا تخلو من اسىً في فاتحة الكتاب الثالث من « في الثالوث » . قد يستخلص هنا القول بأنه لم يكن يقرأ بيسر اليونانية لكنه كان يستخدمها ، إذ اننا نجد في كتاباته التفسيرية واللاهوتية مئات التعابير اليونانية . من جهة ثانية ، نجده مرارا يقارن بين الترجمة اللاتينية والترجمة اليونانية ـ ترجمة السبعين[1] ـ للكتاب المقدس مبينا ان المترجم اللاتيني فهم تماما ، أو أساء الفهم ، أو لم يفهم اطلاقا الكلمة اليونانية . وهو ، ثالثا ، يقارن الترجمات اليونانية المنقولة مباشرة عن العبرانية من قبل اكيلا ، سيماك ، ثيودوسيون (في كتابه « مدينة الله ») . وذلك إما بمقارنتها ببعضها البعض ، أو بالترجمة السبعينية مناقشا وموافقا هذا أو ذاك بحذق واعتدال . ثم إنه ، رابعا ، ترجم مباشرة ، في كتبه التي وضعها للرد على جوليان ، مقاطع طويلة من غريغواردي نازيانس ، ومن القديس باسيل ومن القديس يوحنا فم الذهب . بل انه ذهب ، في سبيل إظهار مدى أمانته في التأويل ، الى درجة أن وضع خمسة اسطر من يوحنا فم الذهب ثم اتبعها بترجمة حرفية لها ، وذلك في كتابه المذكور أعلاه : « الرد على جوليان » .

يعني ذلك كله ، باختصار ، أنه لم يتقن اليونانية لدرجة أن يستطيع قراءة الروائع الشعرية والفلسفية في الأدب اليوناني . الا أن معارفه كانت كافية لترجمة ، دون جهد كبير ، الكتب المقدسة والمؤلفات اللاهوتية[2] .

ج) ثقافته الكلاسيكية :

لم يقف ضد تعلم الثقافة الكلاسيكية ، فقد انتفع كثيرا من الآداب القديمة ، وهو مدين لها بقسط وافر من معارفه . انه مثلا ، يستشهد **١٣** مرة بشيشرون ، ويورد خمسة أقوال لتيرانس ، وواحدة لـ اوفيد في « الاعترافات » . ويورد هؤلاء وغيرهم الاف المرات في كتب أخرى له .

---

(١) هي ترجمة الكتاب المقدس من العبرانية الى اليونانية . قام بها سبعون شخصا في الاسكندرية .

(٢) كومبيس ، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣ .

ذلك أنه ، كما رأينا سابقا ، كان يدعو لتمثل ما يمكن تمثله من الثقافة الوثنية لوضعها في خدمة التراث الجديد وإغنائه . لقد شجب الوثنيات فيها ، والخرافات ، والكفر والكذب . إلا أنه ، من جهة أخرى ، لم يدعُ لنبذها بل إلى تنقيتها وبث الروح المسيحية فيها ، فهي تثقف العقل ، وتتيح المعرفة الأكمل للكتب المقدسة ، ذلك بفضل احتوائها على الديالكتيك ، والفلسفة ، والعلوم اللغوية وغيرها . . . وهي أيضا تتيح للمسيحيين ـ بحكم تعارضها فيما بينها وتناقضها ـ وسيلة دحضها واظهار أخطائها . ثم ان جمالاتها وحقائقها يجب ان تؤوب للمسيحيين فذاك حقهم ، تماما كما ان أواني الذهب والامتعة الثمينة التي للمصريين خص الله بها العبرانيين(١) . وكان هو نفسه خير مثال على ذلك ، إذ لم يكتف بالدعوة لهضم الثقافة الكلاسيكِية ، بعد تنقيتها من سمومها الوثنية ، بتشذيبها ، وبث الروح المسيحية فيها . إذا ، ينبغي اعطاء وجه مسيحي أو نزعة انسانية للثقافة الكلاسيكية ، هذا الى جانب وجوب تمثلها ، بل ودغمها الى أبعد حد في الحياة الدينية . من هنا دعا الى توجيه دراسة الشعر والتاريخ والعلوم والفلسفة والفن ، من الغاية الخاصة بها الى تمجيد الحقيقة والناموس والجمال الإلهي . كما نبه الى لزوم الاحلال محل دراسة الكتب الدنيوية ، دراسة الأسفار المقدسة والمؤلفين الكهنوتيين (لا سيما القديس امبرواز) . فهؤلاء المؤلفون لهم ، هم أيضا ، جولات رائعة في عالم الكتابة ، وتفوقوا في التعبير والبيان ومجال الكلام .

بفعل هذا جرى الإندماج بين الثقافة القديمة والثقافة الجديدة ، بين الثقافة الإنسانية والثقافة الإلهية . وحقق ق . أ . شخصيا خير تحقيق ذلك الدمج ، وكان مثال المفكر المسيحي الذي صهر بين الحكمتين ، وصاغ الحقائق المعتقدية بأسلوب اغنته روعة التراث القديم ، وقائم على مداميك من جودة الصياغة أشادها معلماه الكبيران : شيشرون وفيرجيل .

---

(١) انظر الخروج ، ١١ : ٢ و١٢ : ٣٥ ـ ٣٦ .

د / ثقافته الافلاطونية المحدثة :

وقع بعض كتب الأفلاطونيين بين يديه[١] ، وكانت هذه مقتطفات أكثر من أن تكون كتبا بالمعنى الحقيقي للكلمة . قرأها في ترجمات فيكتورينوس[٢] : في « ايساغوجي » فورفوريوس التي احتفظ بقسم منه بوئيس . من المحتمل ان يكون قد قرأ لفورفوريوس الكتب الآتية : « عودة النفس الى الله » ، فهو يورد أفكار هذا الكتاب العامة في « النظام » ، « الرد على الاكاديميين » ، والمناجيات » ، « فلسفة الوحي » (Oracles) ، ويحلله في « مدينة الله » ، « مبادىء نظرية المعقولات » . ويورد ق . أ . مقطعا من هذا الكتاب في « الموسيقى » ، « الرسالة الى انوبيس » وهو يناقشها في « مدينة الله » .

إلا أنه من الثابت تماما أنه قرأ بإمعان شديد ودراسة عميقة كتاب « التساعات » لافلوطين . ففي « الاعترافات » تلميحات جمة الى هذا الكتاب . بل ان كومبيس في ترجمته لهذا الأخير الى الفرنسية يقيم جدولا مقارنا بين أفكار « التساعات » وأفكار ق . أ . في العديد من كتبه . كان إعجاب ق . أ . بأفلوطين فائقا ، خلابا في البدء خاصة .

وما تعلمه منه كثيرا أيضا ، منها مثلا : ان الحقيقة ممكنة التعلم وقابلة لأن تعرف ؛ أن الله هو الكائن الأسمى ، الروحي ، اللامتناهي ، الأبدي ، والمتوحد مع الحقيقة الأبدية ؛ ان النفس عقل وتدرك ما وراء العالم المادي للأشياء أي عالم الأفكار المعقول ؛ ان الفعل (الكلمة) هو في الله وان الكلمة هو الله[٣] ، وان كل شيء صنع به ولا شيء صنع بدونه ؛ ان الله هو النور

(١) الاعترافات (ت . ف .) ، ص ٢٣٠ .

(٢) كان هذا ، قبل ان يعتنق المسيحية ، خطابيا لامعا . ترجم الايساغوجيا وعدة كتب لافلوطين الى اللاتينية . مزج الافلوطينية بالمسيحية ، بل وانتفع منها في شرحه لبعض المعتقدات الدينية المسيحية .

(٣) رأى ان اللوغوس عند افلوطين موافق لفاتحة انجيل القديس يوحنا : « في البدء . . . » .

الحقيقي ، وينير كل انسان قادم الى هذا العالم ؛ انه بتأثير هذا النور تستطيع النفس ان ترتفع درجة فدرجة الى تأمل الحقيقة الخالدة ؛ ان الشر ليس جوهرا بل هو حرمان ونقص في الكائن (manque d'etre) ، نقص في الوجود .

إلا أن ق . أ . ، كما سيرد القول في أماكن عديدة هنا ، لم يوافق على كل ما أتى به افلوطين . فقد رأى فيه عواهن عديدة منها : أننا لا نجد لدى افلوطين هذا شيئا عن تجسيد الكلمة (كما ذكر في الاعترافات ، الكتاب السابع ، ١٢ : ١٨ - ١٩) . . . كما لاحظ ق . أ . ان الاقنوم الثالث في الثالوث ، أي نفس العالم ، قد تفتت لدى افلوطين الى عدد وافر من الارباب (الاعترافات ، السابع ، ١٠ : ١٥) . اخيرا ، يتابع ق . أ . في نفس المكان من « الاعترافات » ان افلوطين وامثاله من الفلاسفة يرفضون ، تكبرا وصلفا ، عبادة الله . . . وكان الابتعاد عن الافلاطونيين يتم أكثر فأكثر : فدحض مواقفهم حول خلود العالم ، وحول طبيعة الزمن ، وحول الشياطين (Démons)الذين يتوسطون بين الاله والمخلوقات(١) . بل هو يلوم فورفوريوس لانه نادى بأن الشياطين تظهر للناس افكار الله ومخططاته ومراميه .

لقد خدمت الفلسفة الافلاطونية اغوسطينوس من الناحية الإيجابية بأخذه منها الكثير ، ومن الناحية السلبية برفضه لبعضها وإظهار آرائه عكاستها . تبقى هذه ، رغم كل ذلك ، من مقومات الاوغسطينية . لم ينفك ق . أ . عن استغلالها ، وارتيادها ، والتعمق فيها ، وتقليبها مبينـا في ذلك كله أنها ، في جوهرها ، قابلة لأن تتناسق وتنسجم مع المسيحية . بل إنه ذهب الى حد الإعتقاد بأنه سيكون يسيرا عليه جعل الافلاطونيين يعتنقون ديانته ، هذا مع تشديده على أنه لم يأخذ مسيحيته عنهم ، وإن اعترف بأنه خالطهم ، وانتفع منهم ، وانادوا له الطريق نحو المسيحية دون ان يجعلوه هم يسير على هذه الطريق(٢) .

---

(١) الاعترافات ، ٣٧٥ - ٣٧٦ . يرى ق . أ . في الشياطين ملائكة حنثت بعهدها وخالفت واجباتها وانها تقد النفوس وملهمة السحرة وامراء هذا العالم الارضي فهم الذين قتلوا المسيح والذين يبقوننا تحت نير الخطيئة . لذلك فهم وسطاء مزيفون ، غير صالحين .

(٢) انظر ما يلي : شكه واهتداؤه في بحثه عن الحقيقة .

٣ ـ مؤلفاته :

ترك مؤلفات جمة تتجاوز المائتي رسالة (Lettres)،والخمس مائة موعظة (Sermons) ، ومائة وثلاثة عشر مطولة (Traités) . . . ضاع قسم كبير منها ، وهي موضوعة بلاتينية اشتهرت بالمتانة والبلاغة وقوة البيان[١] . وتنقسم تلك الآثار الى قطاعات اهمها القطاع الديني الذي يطغى على سائرها .

أ) ضد الفلاسفة الاكاديميين :

وضع هذا الكتاب Contra Academicos لبحث مسألة اليقين . كان هؤلاء يشكون بكل شيء وقد تبنى ق . أ . وجهة نظرهم الى حد ما دون ان يمنحهم ثقته الكاملة ولاسيما روحه ونفسه ـ اذ أنه تعلق فقط بالقول بنزعة احتمالية واحتمالانية معتدلة . وحتى هذا لم يدم لديه ، اذ لم يلبث ان تخلى عن المذهب برمته غب سنتين .

ب) الإعترافات :

كتب فيه (حوالي سنة ٤٠٠) سيرة حياته ، ومسار فكره ، وطريقة اهتدائه . يعتبر فتحاً في الأدب الانساني ، والوجودي أيضاً .

ج) كتب في الرد على المانويين :

منها « اخلاق الكنيسة الكاثوليكية واخلاق المانويين » ، « في سفر التكوين رداً على المانويين » ، و « حول الحرية المطلقة » ، في « النفسين » ، « الرد على ادامنث ، تلميذ ماني » ، و « الرد على فاوستوس » . هم بنظره مهووسون بالكبرياء ، وباللذائذ البدنية ، وثرثارون الى أقصى حد ، ويتسترون زيفاً وبهتاناً بسلطة المسيح مع أنهم في داخليتهم لا يحوزون أية حقيقة وان ادعوا دائماً ونادوا : « الحقيقة الحقيقة » . يجدّفون على الرب (« الاعترافات » ص ٦٦ ، ٦٧) . وسوف نرى صلته بالمانوية ، فقد اعتنقها مدة تسع سنوات ويذكر لنا لماذا فعل

---

(١) مؤلفاته موجودة في Migne, Patrologie Latine, t. XXXII-XL VII.

ذلك (ص ٦٧ ، ٦٨ الخ) . والى أي حد سار في ذلك الطريق ، ثم يذكر لنا لماذا تركها (ص ٥٤٠) .

د) كتب وضعها للرد على بدع مسيحية :

مجال عمله ونشاطه في هذا المضمار ملحوظ . فقد كتب مثلاً : الرد على البيلاجيين ، الرد على الدوناتيين ، « الرد على رسالة بارمينيان » ، « الرد على رسالة باتيليون » ، « الدوناتي » - في سنة ٤٠٢ - « في المعمودية »[١] . كما رد أيضاً على الاريوسيين[٢] إذ كانت الآريوسية آنذاك نشيطة وتستحوذ على كثير من العقول .

هـ) مدينة الله : De Civitate Dei

وضعه في حقبة مأساوية من تاريخ أوروبا . ذلك أن روما سقطت في سنة ٤١٠ بيد البرابرة تحت قيادة الاريك . وولد دمار تلك المدينة ، التي كانت تعتبر عاصمة الدنيا ، انفعالاً واسى أضيف اليها شماتة الوثنيين (وكانوا ما يزالون عديدين) القائلة أن مجد روما لم ينقرض الا لأنها تخلت عن اعتقاداتها وآلهتها . وكان « مدينة الله » رداً ، بناء على طلب أحد أصدقائه ، على هذا التحدي الوثني . وهكذا شرع القديس اوغسطين يكتبه منذ عام ٤١٣ حتى ٤٢٦ ، فجاء عملاً ضخماً في قسمين من اثنتين وعشرين مقالة ، ويحوي على الكثير من آرائه السياسية والاجتماعية ولاسيما فلسفته التاريخية .

و) كتب عقائدية صرفة :

أهمها وأشهرها على الإطلاق كتاب « في الثالوث » De Trinitate ، وضعه في مدة ١٧ سنة (من ٤٠٠ - ٤١٦) . ثم هناك كتاب « العقيدة المسيحية » Doctrina Christiana ، ومراسلات مع القديس جيروم ، ومع

(١) Contre la lettre de Parménien, contre la lettre de Pétilion, le donatiste, Du Bapteme.

(٢) Labriolle, PP. 543-545.

القديس بولينوس وغيرهما . . .

ز) آثار أُخرى متفرقة :

وبعـد ، فمن كتبه المهمـة : « في النظام » De Ordine و« في خلود النفس » ، و« في الموسيقى » . . . وقد نشر دوم مورن Don Morin ، في عام **١٩٣٠** وبمناسبة العيد المئوي الخامس عشر للقديس اوغسطين « المواعظ » وذلك في « أمشاج اوغسطينية » Miscellanea Augustiniana .

كما يجب ذكر « محاورات كاسيكيا كوم » وهو ضروري لمعرفة تفكـير المؤلف ، والقاء ضوء عـلى « الاعترافـات » ، وعلى تحـوله واهتـدائه . ثم « محادثات مع النفس » أي مناجيات Soliloques . أخيراً ، قبل أن تأفل شمس حياته ألف كتاب « الاستدراكـات » Retractationes ، وفيه وضـع تعليقات على كتبه السابقة وبعض التوضيحات والتنقيحات .

٤ ـ اسلوبه الكتابي :

يشتهر ق . أ . بأنه من أروع الكتاب في اللاتينية . اتصف بلغة بيانية رائعة ، ذات متانة وجزالة . لكن الشائع ايضاً أنه يبالغ في الأطناب والتصوير ، كما يلاحظ عنايته بالشكل والصياغة مما يجعل اسلوبه متصفاً بالترداد والاستطراد ولاسيما الاستعارات والصور البلاغية الكثيرة . اما طرائق التعبير والتصوير ، وأما التقييم الفني للاسلوب الكتابي في « الاعترافات » فلعله يظهر هذا الكتاب تحفة ادبية ، ونقطة متميزة عن اتساع الجملة كما كانت عند شيشرون ، واقرب الى اللون الذي اتصف به سينيكا من قصر الجملة ، وكثافتها ، أو عصبيتها وكثرة ما تحمل .

باختصار شاع القول أن لغته في هذا الكتاب مرنة ، مملوءة رعشة وحرارة . فهو ذلك البياني المجليّ الذي تملك ناصية اللغة فأطاعته في مسيره بين حنايا الصدور ، والتعابير عن رهائف المشاعر واستمراريتها . من هنا نشعر بنبضات المؤلف ، ونعيش داخل العاطفة التي يبرزها بعفويتها وأصالتها . وكم تخطر في البال عند قراءته تلك الموهبة في الكتابة النابضة التي نلقاها لدى برغسون ، وفي دعواته الخاشية من ان كل تعبير عن الانا الصميمي يقتله ، ويذهب بديمومته ويجعله « انا » عمومياً ، شائعاً للجميع ، مشاعاً . قال كثيراً في « الاعترافات » ، لكنه أُوحى أيضاً بالأكثر . وُقرر فيها مسالك ، لكنه يلهم ايضاً ـ دون تقرير ، ولا وعظ وسرد ـ الى طرق لاحبةٍ تؤدي إلى ما وصل إليه هو نفسه وتبني الشخصية ـ وفق مشيئة ووجهة الشخص ذاته ـ في مسارها نحو الخالق او الكمال .

٥ ـ خصائصه النفسية ، شخصيته :

تظهر لنا « الاعترافات » ـ من الكتاب الاول فيها حتى الكتاب العاشر ـ سيرة المؤلف من أيامه الأولى حتى معموديته ، أي حتى السنة الثانية والثلاثين من عمره . من خلال هذا نستطيع استخلاص بعض المميزات النفسية التي تبدو بجلاء منها :

ـ أنه شاب متزن ، اميل للتفكير والتأمل ، لم يفقد كرامته ولا هيبته حتى عندما انزلق في اللذائذ الجسدية مع رفاقه الخلعاء . في ريعان شبابه وفي الحقبة الحرجة من الشباب بقي رزيناً ، جدياً ، فيه رصانة الحكيم .

ـ إنه شاب طموح ، يحوز احترام رفاقه وتقديرهم ، ولاسيما محبتهم . ومن جهة اخرى ، كان هو يحب مسايرتهم : كان « يحب ان يحب » ، حسب تعبيره في رفقته لهم . كان يحب الاستطلاع ، قديراً على الاستيعاب ، متميزاً في دروسه ومواقفه لدرجة جلية الوضوح .

ـ يبدو أنه تعرض لعدة امراض : في عامه الثامن أُصيب بمرض في المعدة ، ثم اصيب بالملاريا في السابعة والعشرين ، وبمرض في الصدر في الثانية والثلاثين . ولقد شاء البعض ان يستخلص من ذلك كله القول بأنه كان ذا بنية مؤهلة للتصوف والإنكفاء على الذات ، لكن الحقيقة أن هذه الأمراض الثلاثة لم يدم أي منها طويلاً ، فكان لا يلبث ابلاله ان يتم بسرعة . وأوضح دليل هو ذلك النشاط في حياته الطويلة من وضع تآليف جمة ، والعمل اليومي الشاق طيلة اربعين سنة : والمؤلفات الجمة التي وضعها دليل واضح ، ومثلها ايضاً الاعمال اليومية التي كان يقوم بها : ادارة املاك كنيسته ، الوعظ ، الفصل في الامور ، الإجابة عن الاسئلة والاستشارات التي كانت ترده من كل حدب وصوب ، مقابلة المستفسرين ، محاربة اهل البدع والمانويين ، بمحاجتهم شفهياً وكتابياً . . .

ـ كان يميل شيئاً فشيئاً نحو الاستقلال والابتعاد عن رفاق السوء ،

وكانت شخصيته تنمو باتجاه المزيد من الاتزان والرصانة ، ولاسيما الإعتدال في الحكم على الامور دون تسرع ولا تهور .

ـ شغف بالاطلاع وقدرة على الفهم : نراه ، حسب « اعترافاته » ، شاباً يتمتع بذكاء حاد ، وموهبة الغوص . فقد قرأ « هورتانسيوس » ، ثم « المقولات » بشغف وقدرة . كذلك كان يتحرق شوقاً لقراءة الكتب الفلسفية اينما وجدها ، وكتب فيرجيل والشعراء الكبار . ان حبه للعقل ديكارتي تقريباً ، وحماسه للعقلي هو ما دفعه في البدء إلى احضان المانوية التي تضلل بأنها مرتكزة على العقل .

ـ يتكشف لنا تمتعه بذاكرة فائقة ، إذ يذكر لنا احياناً تفاصيل عن ماضيه شديدة الدقة ، ويستشهد بآيات عديدات من الاسفار تأتي في المكان المناسب . . . وقد اشاد ، كما سنرى ، بدور الذاكرة واعطاها مكانة جلى في النفس . ونواه في الكتاب العاشر من « الاعترافات » يحلل نفسه القديمة ويدرسها، وهو في عامه الاربعين ، مدهوشاً من أنه يجدد ذكرياته القديمة كما هي . ويعجب من الملكة التي تتيح للانسان ان يبقى مستمراً في ذاته : انها الذاكرة . وهو ، في تسجيله الدقيق لأحداث ماضيه المرموقة والمؤثرة في مجراه ، ينم عن قدرة على إحياء ذلك الماضي ، وبثّ دفق من الحرارة فيما يذكره بحيث يجعلنا نعيش معه تلك الاحداث في نفوسنا . فتغتني بالغنّي منها ، ونشجب ما شجبه ، ونتقبل بعفوية تلقائية ما يود ان يقودنا اليه ويجعلنا نفعله . وذلك كان هدفه .

ـ حساسيته المرهفة ومشاعره تتجلى في عدة احداث يذكرها لنا ـ ربما دون سعي لتضخيمها او تنقيحها ـ ومنها مثلاً أنه كان في طفولته يستشيط غضباً من التأنيب او الملامة ، سريع الانفعال . وحتى في شبابه نجد أنه بقي على تلك الحالة من رقّة التأثر ، فوفاة صديق له دفعته الى القنوط والمرارة ، بل أن حادثة البستان في ميلانو تظهر حيرته والشكوك التي تساوره والدموع التي أغدقها . أما وفاة امه فقد احدثت فيه جرحاً عميقاً لم تضمده دموع ، وجوى

يدهش بشفافيته ، وبنبل العواطف التي كَنهَّا لتلك الوالدة ، والأحزان التي عصرت قلبه أسىً عليها .

- تحتل الناحيــة الوجدانية ، كما يلاحظ ، قطاعاً بارزاً في شخصيته : كان اذا احب احب بقوة ، واذا مال لجهة مال بعنف ، واذا كره كانت مواقفه صارمة . إلا أن قلبه الكبير يسع الجميع ، لا سيما وأنه كان يرتبط بآصرة روحانية بالمخلوقات . ويظهر للعيان ان عاطفة المحبة عنده تنضح في الكتاب وتصبغ اعترافاته للملأ .

- لا بد أيضاً من الالماع الى تلك الطاقة الكبرى على الانتاج ، وتلك القدرة التي لا تعرف الكلل ، والإرادة الصارمة على الجهد . لقد وقع مراراً لكنه كان يكافح ليقف ، فيقف .

- خوف من آثامه القديمة يلاحقه ويثلم قلبه ، فيصعد الزفرات المشحونة بالمرارة . إن ظلال المحبة ترف على آفاقه وابعاده ، نداء الله ينبع من قلبه ويسمع - في الوقت نفسه - قادماً من وراء الحجب[1] . إنه صادق ، مخلص فيما يقول ، وملتاع في سبيل الوصول الى ما يبحث عنه . ان وجوده هو موضوع التسآل ، فهو يبحث عن معنى لهذا الوجود ، وهو الذي يعطي المعنى لهذا الوجود . بذلك فإن اوغسطينوس - على الصعيد الاخلاقي - يعطي لوجوده الاتجاه الذي اهتدى هو بنفسه اليه . وسوف نرى فيما يلي انه يعتبر فيلسوفاً وجودياً (وجودانياً) ، كما ينظر اليه ايضاً - دون وقوع كبير في الخطأ - كفيلسوف شخصاني[2] . ويظهر في « الاعترافات » - صادقاً كان فيها ام مضخمًا مناقبه -

(١) انظر عن العوامل الشخصية في تكوينه ، لي بلون ، ص ٢٤ وما بعد .

(٢) لا ريب ان اوغسطينوس في « الاعترافات » قد يبدو قريباً من عالم الأدب ، سواء من حيث الصياغة ام من حيث نظراته الفكرية . على النواحي النفسية والشخصية ، لذلك المفكر ، هو للدلالة على ان هذه كونت اتجاهاته و « فلسفته » . انظر ، حول صدق هذه الشخصية وأمانة الاعترافات ، الفصل التالي .

ان ثقافته المدرسية (الكلاسيكية) ادبية الى حد بعيد . فالخطابة والبلاغة والنحو والموسيقى والاداب هي ما تعلمه في المدرسة . اما ثقافته الفلسفية ، او تحوله الفلسفي[1] فقد أتى متأخراً عن ذلك . ويعتبر مارو أبرز من درس هذه النواحي فيه[2] .

ـ هو اجتماعي ، لا يلاحظ أنه يميل للعزلة نراه اميل للإنفتاح ، واللقاءات مع الاخرين الذين قاموا بدور كبير جداً في تكوينه النفسي وتطوره . كان محاطاً دائمًا بالأصدقاء : يذكر احدهم دون أن يسميه ، ويذكر اليبيوس ، نيبر يديوس . وكذلك رومانيوس الذي استضافه في كاسيسيا كوم حيث أن اختلاءه ذاته لم يكن سوى جماعي هو ايضاً . ويذكر ايضاً فيرمينوس ، فاوستوس ، وبشكل خاص ، أمبرواز .

ـ اما تأثير امه فهو من الشدة بحيث يكفي التلميح الى ما يقدمه التحليل النفساني من معطيات حول موضوع من هذا النوع يجري في السنوات الاوائل من العمر . وقد المعنا ، اعلاه ، الى شيء من تأثيرها فيه . ان تأثير الاشخاص في حياته هائلاً ، وهو ما دفع الفريك (ص ٥٢ من كتابه المذكور) أن يرى فيه انساناً ضعيف الشخصية ، ويقاد من الخارج[3] . وهذا بينما ينفي مثل تلك التهمة نفياً مسعوراً المتحمسون . فيرى لي بلون مثلاً (ص ٢٩ من كتابه) انه كان القائد في زمرته ، والشخصية الطاغية في من حوله .

يسخر نيتشيه من ادعاءات الفلاسفة الذين يظهرون أنفسهم على أنهم توصلوا الى آرائهم بفعل جدل هادىء بارد ، واستدلالات فكرية بحتة وصارمة . هذا بينما هم اصلاً قد قالوا ما قالوه من آراء بطرائق مخالفة تماماً . يصلون الى

---

(١) انظر ، مارو ، ق . أ . ونهاية الثقافة الكلاسيكية ، ص ١٦١ ـ ١٦٨ .

(٢) نفسه ، ص ٢٣٧ ـ ٢٧٥ .

(٣) يتهمه هذا ايضا بفظاظة القلب لكونه تخلى عن زوجة لا شرعية وارتبط بخليلة .

الفكرة بتأثير تجربة مسبقة ، أو الهام مفاجىء ، او فكرة ، وفي أغلب الأحيان بتأثير رغبة داخلية . ويظهرون ذلك للملأ بطريقة مجردة ، ويقدمون البراهين المساندة ، والحجج المنتقاة او المصطنعة بعناية فائقة (ما بعد الخير والشر ، الترجمة الفرنسية ، ص ١٧) . ما هو حكمنا على ق . أ . من خلال هذا الرأي النيتشوي ؟ نحن ، في كتابنا هذا ، كنا عن وعي وبقصد ايجابيين ، مؤمنين بصدقه ورافضين رأي نيتشيه . بيد أن مشكلة الإهتداء كما يرويها صاحبها ، مع ذلك كله تبقى قائمة . في كل امة وفي كل زمن اناس سردوا اهتداءهم على أنه كان عقلياً ، عن اقتناع ووليد الاستدلال[١] .

---

(١) انظر : القسم الثاني .

القسم الثاني

تحولات القديس اوغسطين

١ ـ الدافعية لوضع « الاعترافات »
٢ ـ « اعترافات » ق . أ . بين الكتب المماثلة
٣ ـ قيم القلب في « الاعترافات »
٤ ـ الاعترافات كبحث عن الحقيقة ، التحول الى الايمان :
أ) بحثه عن الحقيقة في الكتاب المقدس
ب) بحثه عن الحقيقة في المانوية ، المحطة الثانية
ج) بحثه عن الحقيقة في الشكانية
د) المحطة الرابعة : الافلاطونية
هـ) الافلاطونية والمسيحية
٥ ـ طبيعة الايمان الذي اعتنقه
٦ ـ ماهية التحول الفكري عند اوغسطينوس
٧ ـ طبيعة تحوله العقلي .



١ ـ الدافعية لوضع « الاعترافات » :

من المحتمل أن يكون قد أنهى « الاعترافات » في حوالي بداية عام ٣٩٨ ، فالكتاب كان معروفاً تماماً في سنة ٤٠٠ . استلزم مجهودات ضخمة من مؤلفه الذي كان عند وضعه حائزاً اعجاب وتقدير الاوساط الكاثوليكية ، بل والوثنية ايضاً ، بسبب قيمته المعنوية ، ووضعه كأسقف معتبر ، وشهرته كخطيب وككاتب . . .

اما لماذا كتب « الاعترافات » وهو في هذه المنزلة الرفيعة في بيئته ، فمن المعقول أن يكون ذلك بمثابة الرد على الدوناتيين الذين كانوا يتساءلون عن هذا الرجل ومن أين أتى ، واين تلقى المعمودية ، وعن وضعيته الراهنة . من المحتمل ، على هذا ، أن يكون كتابه هدف للقضاء على هذه الإشاعات ، واستئصال ما يمكن أن تحدثه من لغط حول اسمه . لكن السبب الحقيقي حسبما اتفق عليه مؤيدو « الاعترافات » ، يكمن في رغبته اظهار نفسه كما كانت عليه ، في الواقع ، عندما كانت شؤونه ملقاة عليه ومتروكة له وحده . شاء أن يعترف بأخطائه ، وأن يقول ما كان وكيف كان غارقاً تماماً في اللذائذ الجسدية ، وذلك قولاً صادقاً بغية أن يتواضع أمام الناس[١] فيسيطر على

(١) ذلك شيء مما كتبه عنه كاتب سيرته وصديقه وتلميذه بوسيديوس ، كما أورد هو ذلك ايضا في « الاستدراكات » .

كبريائه ، ويمجد الله . وبالتالي ، فقد أراد ان يظهر ان أثامه لم تحدث فيه اليأس ولا القنوط ، وان الله قريب مهما كانت سحيقة الهوة التي يقع فيها الانسان . إنه يعطي نفسه وسيرته كمثل قابل للإقتداء : اراد ان ينير القلوب بمحبة الله ، ويحيي فيها الرجاء ، ويقودها الى طريق الإهتداء والشكر .

غاية « الاعترافات » ، على ذلك ، مزدوجة : ١ ـ أن يذل نفسه أمام الآخرين بأن يعترف بآثامها ونقائصها اعترافاً متواضعاً وخاشعاً ، وبحيث يعرفه الناس كما هو فلا يثنون عليه اكثر مما يستحق ، وحتى لا ينسوا أنه بقي اكثر من ثلاثين سنة آثماً وتعيساً . ٢ ـ ان يظهر كم هي المحبة فعالة ، وكم هو الله قريب فوق كل ثناء وتسبيح . لذا فالكتاب حافل جداً بتمجيد الله ، والدعاء إليه وشكره على قدرته وحكمته وطيبته : إنه صلاة لله من ناحية ، وشهادة على المؤلف امام الناس من ناحية اخرى[1] .

---

(١) لي بلون ، ٢٤٣ . الاعترافات ، الكتاب ١٠ ، فصل ٤ .

٢ ـ « اعترافات » ق . أ . بين الكتب المماثلة :

كثيرون هم ممجّدو « الاعترافات » تمجيداً لا يخلو من مبالغة . إنه كتاب خالد ، لا تبلى جدته . اكثر كتب ق . أ . قراءة واقربها للقلوب التعيسة . انه نوع ادبي « ربما لم يسبقه إليه احد »[١] . وهو وحيد من نوعه و« لا مثيل له من قريب او من بعيد في الأدب الدنيوي والديني »[٢] . تتجلى فيه مواهب المؤلف في الكتابة الغنائية الدينية الشديدة النقاوة وهذا عدا كونه ، بالطبع ، يحوي عناصر عقيدة ، ومعظم خطاطات الافكار الاوغسطينية ، وسيرة حياة ، واعترافاً وإشهاداً للناس ، وروحاً فلسفية ، وقيمًا قلبية .

لا شك أن كتاباً وثنيين سبقوا الى ايداع شيء من اسرارهم ودراساتهم وميولهم الشخصية في مكتوبات لهم . من هؤلاء سيلا ، روفوس ، فارون ، ماركوس اوريلوس . كما كان هناك بعض الكتّاب المسيحيين ايضاً الذين كتبوا شيئاً من هذا القبيل ، منهم القديس غريغوار دي نازيانس ، القديس يوحنا الذهبي الفم ، القديس افرام السوري . لكن احداً ما لم يشق الطريق لاوغسطين ، ولا بلغ شأوه من حيث حرارة الروح التي تنعش الكتاب وتميزه .

أما اعترافات جان جاك روسو او شاتوبريان فتبقى من النوع الادبي المحض . ذلك أن قصد هذا او ذاك لم يكن سوى اظهار مواهبه الادبية ، وتبيان مزاياه الشخصية ؛ لا الحديث عن تاريخ نفس تحلل ذاتها بذاتها ، وتغوص في أعماقها ، ويتوحد داخلها الجلاد والضحية في عراك مأساوي بين نداء الجسد ودعوة الروح . في اعترافات ق . أ . نعيش المأساة ، ونحيا مع البطل في سيره بين تضاريس الحياة ؛ فنتألم لألمه ، ونشعر بعذابه ، ونتعاطف مع آماله وسعيه لإنقاذ نفسه من المهاوي . أخيراً ، يبقى ق . أ . الاستاذ لمن سيسير على نفس الطريق : باسكال ، مين دي بيران ، نيومان . . .

---

(١) المرجع السابق (لي بلون) ، ص ٥ .

(٢) كومبيس ، مقدمة « الاعترافات » ، ص ٨ .

٣ - قيم القلب في « الاعترافات »[١] :

للقلب المنزلة الاولى في الكتاب ، فهو المحور الرئيسي . وهو الأساس والتتويج ، المنطلق والغاية . وهو يغذي روح العمل الفكري ، وهو موئل العواطف والانفعالات التي هي المميز للاعترافات : الدموع والحب ، الوداعة والخشوع ، الورع والتقى ، نقاوة الضمير وتطهير النفس وتزكيتها ، إلهاب الروح ولحاقها بالله ، البحث عن الاطمئنان الروحي بين الاوهام والقلق والعذاب ، الخ . . . تلك هي المفاهيم المفاتيح في البناء الفكري الاوغسطيني في « الاعترافات » التي هي حديث مع الله ، حديث ثقة به وايمان ، مع اطمئنان إليه ، وولع بالإتصال الشخصي والمباشر معه . إنه كتاب لله ، وعنه ، وفيه . إنه نشدان الله ، ونشيد له على طريق يبدأ من نفس معذبة وينتهي في لقاء معه .

هذا سبب ، من بين اخرى كثيرة ، يجعل « الاعترافات » اكثر كتب ق . أ . قراءة ، واطيبها ، واقربها للنفوس المعذبة ، ولتلك الباحثة عن العزاء ، عن الايمان وعن قيم القلب .

---

(١) معيار القيمة عنده هو الخالد ، الازلي . لا مكان لقيم القلب في اخلاقية كانط مثلا لكنها هي الاساسية لدى باسكال ، لدى ماكس شيلر ، حيث يكون دور الحب فائقا .

٤ ـ « الاعترافات » كبحث عن الحقيقة ، التحول الى الايمان :

انطلق ق . أ . يبحث عن الحقيقة التي قال « هورتانسيوس » شيشرون إنها في الفلسفة . وسار ذلك الفكر القلق ، المتحـرق لليقين ، ينقب عن الحقيقة في المذاهب والمعتقدات الفلسفية . كان مساره طويلاً ينتقل من مرحلة الى اخرى يناقش ، يعتقد بطواعية ثم يتخلى بتفكير . طريقه الروحي الى الحقيقي كان شاقاً ، اكتنفه ازمات ونصب . بدأ باكراً ووصل بعد سنين الى المسيحية ماراً بمحطات فألقى ترحاله ، على التـوالي؛ في الكتاب المقـدس ، المانوية ، المذهب الشكي (الاكاديمي) ، الافلاطونية المحدثة والمسيحية . لذا فالأفضل هو التكلم عن تحولات أ . لا عن تحول واحد . يعني أن الوصول الى الإعتراف اقتضاه سنوات عدة ، فهو كفيلسوف الايمان وكلاهوتي التوبة (Repentir) لم يصل الا بمشقة لإعطاء المسؤولية الشخصية ما لها من اهمية اولى وفعالية مؤثرة . ولم يصبح فيلسوف الايمان ولاهوتي التوبة الا بعد مراحل بدأت بالعقلانية (Rationalisme) الصـارمة حيث دور الفكـر والعقل هـو الأول . نود القول ان الايمان عنده لم يكن حركة عفـوية ، لنفسـه ، ولا استسلام نفسه بيسر وبساطة . كان ايماناً مكتسباً ومدروساً ، كلفه سنوات من التفكير الطويل والمتعب . وهذا هو الرأي الأقوى في فهم اهتدائه ، وهو لا يلغي بالطبع الرأي المناقض . ونحن هنا ننطلق لا من موقف مسبق بقدر ما ندرس آراءه كما قالها .

أ) تجربته الأولى مع الكتاب المقدس ، المرحلة الاولى :

كانت قراءة « هورتانسيوس » بمثابة « النار » التي استعرت في داخله ، والتي أحيت فيه الزخم الروحي والرغبة في الحكمة والحقيقة . تناول الكتاب المقدس وهو في التاسعة عشرة من عمره ، فلم يجد فيه مبتغاه ولم يركن اليه : وجد اسلوبه غامضاً إزاء بلاغة شيشرون وجزالتها ـ وكان ق . أ . بيانياً ، كما قلنا من الطراز الأول ـ وصدمته المفاهيم المشبهة (الحشوية) الكثيرة في العهد القـديم ، والتي تنسب لله الغضب ، والحـزن ، والنهـوض ، والنسيـان ،

والحسد ، والغيرة ، والندم ، والسكر ، واشياء اخرى عديدة من هذا القبيل . أما الكنيسة فقد رآها ، وهو المتحرق للحقيقة العقلانية ، صبيانية وفيها سذاجة وبساطة العقل ، تعاليمها تشبه قصص امرأة عجوز ، وفوق ذلك فهي سلطوية .

كان الشاب ذا نزعة حسية ، مؤمناً بأن لا شيء بعد الحس والمحسوس ، غارقاً في المتع الدنيوية ، وباحثاً عن ما هو عقلي .

ب) بحثه عن الحقيقة في المانوية ، المحطة الثانية :

في بحثه عن الحقيقة بشغف عقلاني ، اعتنق المانوية مدة تسع سنوات (من ٣٧٣ ـ ٣٨٢) . وكان ذلك بسبب أن حواريي ماني كانوا يعرضون له الحقيقة عرضاً براقاً يلائم مزاجه البلاغي . من جهة ثانية ، كان هؤلاء يقدمون له الف برهان ضد الكتاب المقدس ، ويسخرون من قصصه . وكانوا بدل اللجوء لايمان اعمى ، يبرهنون بأدلة عقلية وباستدلالات منظمة . وكانوا يتركزون على أشد المعطيات العلمية دقة ، فينفون الحرية ، ويحررون الحياة من ظلم الخطيئة . واكثر من ذلك ، فقد كانوا يؤكدون أنهم هم ممثلو المسيح الوحيدون والحقيقيون . بل وبتحررهم من المعتقد بالشيطان الموجود في العهد القديم ، فإنهم سعوا لأن يدخلوا الى نفوس الناس عن طريق اللجوء لاسم المسيح وللمعزّي[١] . اخيراً ، فإن المانويين كانوا يفرضون الثقة بهم والإطمئنان إليهم بحكم الصرامة في عاداتهم والشظف في تقاليدهم وأعرفهم . كما كان للمانويين كتبٌ كثيرة ، قرأها أوغسطين بعناية ، لكنه بقي مستمعاً إذ رفض أن ينخرط في « المختارين »[٢] ، رغم أنه عرف خفاياهم ، واطلع على « كتاباتهم السرية » ، وشارك في احتفالاتهم الاختلائية . ومما يذكر

---

(١) الاعترافات ، ص ٦٦ . المعزّي أوبار اقليطوس المعزي ، انظر عنه يوحنا ، ١٤ : ١٦ و ١٤ : ٢٦ .

(٢) المختارون أو الصديقون هم الاتباع الحقيقيون والفعليون لماني .

أنه كان من أشد انصارهم حماساً ، وقد قاوم الكاثوليكيين بضراوة ، وجعل الكثير من اصدقائه يعتنقون المانوية منهم الصديق الذي يبكيه في « الاعترافات » دون ذكر اسمه ، ومنهم اليبيوس[1] (Alypius) ، رفيقه ، وغيرهما .

لكن عقل اوغسطين لم يستسغ كل شيء في هذا المذهب : اكتفى باعتناق الكثير منه ، فقبل الشكل المجمل . لقد اعجب بالمنهج العقلاني الذي كانوا ينادون به ، لا بالمحتوى . اخذ منهم مثلاً ، أن الشر هو أبدي كالخير ، وأن هذا الأخير يشكل مملكة النور بينما يشكل الأول مملكة الظلمات . وأن العالم مكون من امتزاج عناصر النور الخمس بعناصر الظلمة الخمس ، وأن الله جسم مضيء ، وان النفس جسم غير مرئي ولطيف رقيق إلا أنه مادي وممتد ، وأن للاشجار روحاً تتألم ، وان شجرة التين تبكي عندما تقطف ثمرة عنها . . . ، وإن قتل الحيوانات جريمة . . . ، وان للمختارين (المنتخبين) فضائل وقدرات خارقة . . .

ثم أخذ فيما بعد يرى أن نظريات ماني العلمية غير قائمة على أسس ، وأنها خيالية . وكان آخر عهده بها حادثته مع فاوستوس (Faustus) ، وهو أسقف مانوي ذائع الصيت ولطيف المعشر ، ذرب اللسان[2] ، انتظر ق . أ . من هذا ان يقدم له حلول المشاكل بأسرها والعجائب ، لكن ظنه خاب اذ اتضح له جهل هذا بالمشاكل الفلسفية والعلمية[3] . مما جعله يتخلى نهائياً عن المانوية . باختصار تبين له أن المانويين لا يجيبون الا بسخرية عن الاعترافات الموجهة لهم ، وأنهم يزعمون تحريف كل نص في الكتاب المقدس

---

(١) كان هذا تلميذه وصديقه الحميم . طاهر القلب ، تعلق مدة من الزمن بمصارعي « السيرك » الروماني وثم شفاه اوغسطين من ذلك (الاعتراف ، ١٦٨) . كان مثال التجرد والنزاهة في عمله القضائي (الاعترافات ، ١٧٤) .

(٢) الاعترافات ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣) نفسه ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

يكون غير موافق لهم ويضايقهم ، وأن الإله عندهم غير كامل إذ ربما افسدته روح الشر ، وان المختارين منهم يخفون عيوباً ورذائل جمة تحت ستار الفضيلة[1] .

ظن ، إذاً ، أنه سيشبع حماسه العقلاني في المانوية بعد أن خاب ظنه في الكتاب المقدس ، وبعد ان خلبت لبه العلوم الكثيرة (علم الفلك ، فيزياء ، كيمياء ، علم حيوان ، تاريخ الانسانية ، علم التنجيم ، علم المعادن ، وعلم الاراضي) في هذه العقيدة ، كما اعجبه مبدأ الحتمية فيها ، القائم الى جانب الاثنينية والماديانية . ذلك كله ما اشبع ، مدة ما ، الرغبة العقلانية لديه وهو الذي سيصبح المفكر الروحي المشهور . ولا غرو ، فالقديس اوغسطين الذي كان ماديانياً ، متأثراً بالمانوية بل وبالابيقورية والرواقية ، انتقل فيما بعد الى اقصى الطرف من السلم : الى الفلسفة الروحية . لقد وصف المانوية ـ بعد تركه لها ـ بأنها لا عقلية ، وأن مباحثها النظرية صبيانية الطابع ، وأن العقل الذي دعاه لاعتناقها هو الذي جعله ينفصل عنها . موقفه إزاء العقل ، رغبته في العلم وسيطرة الفكر ، وشغفه باليقين والحقيقة . . . ، هذه هي الخميرة التي ولدت التحولات الاوغسطينية وقامت بدور المحرك للرقي الاوغسطيني في معارج البحث عن الحقيقة . نود القول أن تجربته مع فاوستوس (حيث اتضح له عدم كفاءة هذا الرجل ولاسيما عدم استطاعته إشباع الميل للعلوم الذي تولده المانوية في العقول) ، ومعرفته بعدم قداسة المختارين المانويين وعدم فعالية نظرياتهم الاخلاقية . . . هما ، مع أسباب اخرى ، ما دفعه للنظر في الحقيقة لدى الفيزيائيين ، لدى الفلاسفة الشكاك .

(١) انظر ، كومبيس (تعليقاته على « الاعترافات ») ، ص ٥٤٠ ـ ٥٤١ ، لي بلون ، ص ٩٧ .

ج) اوغسطين والمذهب الشكي (الشكّانية) ، المحطة الثالثة :

قلنا ان تأثير شيشرون عليه كان ايجابياً إذ قرأ له كتاب « هورتانسيوس » الذي بحث في الحقيقة والسعادة اللتين هما الفلسفة[١] . وكذلك فإنه تأثر بقراءة « المقالات الاكاديمية » ايضاً حيث يعرض شيشرون آراء الشكّاك ، وحججهم ببلاغة قوية . بعد ان نبذ المانوية ، اتخذ اوغسطين الشكاك كنموذج يقتدي به . لذا فإنه اخذ يشكك في كل شيء[٢] ، واحتفظ بنزعة عدم الموافقة على رأي ما او بعادة عدم ترك الشك ما دام لا يلوح له اليقين . بل أنه يصرح في « الحياة الخالدة » أن « الاكاديميين قادوا لمدة طويلة مركبه ، الذي حطمته الأنواء ، وسط الأمواج العاتية » . كما صرح ايضاً في « الاستدراكات » إن الحقيقة كانت تبدو له مستحيلة المنال ، وأن افكاره تحثه على اعتناق رأي الاكاديميين .

لم يكن - كما ذكرنا باختصار - اعتناق ق . أ . للشكّانية شاملاً : لم يكن إيمانه بهذا المذهب مطلقاً ولا مرتبطاً بكل الامور والمسائل : فهو لم يشك معهم في العلوم المضبوطة ، ولم يشك ايضاً ببعض المسائل الماورائية . لم يشك يوماً ما قط في أن ٣ و٧ تساوي ١٠ ، ولا في وجود الله ، ووجود عناية ربانية تدبر العالم[٣]. عدا ذلك فإنه لم يتخل عن ايمانه بالجهد الاخلاقي ، وبالفضائل ،

---

(١) وضعه شيشرون في أربعين شهرا ، اثر وفاة زوجته . لم يبق منه سوى عدة اجزاء جمعها مولر . يبحث المؤلف فيه ضرورة التفلسف ، وكون ان من يتفلسف يثبت امكانية التفلسف ، وهذا شرط ان يبدأ الانسان باقتباس ثقافة شاملة . وقد شدد شيشرون على ذلك كما كانت الحال في عصره بالنسبة للنظر الى الفلسفة . بعد ذلك يعرض لعدة مذاهب فلسفية ، ثم يبحث في الفضائل الاساسية ، واحتقار الثروات والللذائذ ، وضرورة الاستعدادات للموت والحياة الاخرى . في القسم الاخير ، يتناول المؤلف تلك الموضوعة الشهيرة في « اذيم » افلاطون الدائرة حول كون كل انسان يبغي السعادة .

(٢) الاعترافات ، ١٤١ ، ١٤٩ .

(٣) صرح بأنه كاد يعتنق الابيقورية لولا ايمانه - وهو في المذهب الشكي هذا - بخلود النفس وبالثواب والعقاب (الاعترافات ، ص ١٨٥) . فلو كان ابيقور مؤمنا بهذا لاتبعه ق . أ .

بل وبالغنى والثروات ، وبالجاه والمكانة الاجتماعية ، والزواج . . . وفي ذلك كله يبدو ابتعاده عن الشكانية .

كما أن تتلمذه على هذا المذهب - أي شكه في طبيعة الله ، وطبيعة النفس ومصدر الشر ، وأساس الحقيقة الخ . - لم يكن هو ايضاً تتلمذاً تاماً . فهو لم يوافق على كل ما لديهم وانما مال الى العقيدة الاحتمالية/الاحتمالانية (Probabilisme) التي نجدها عند شيشرون فقال : كنت اعتقد أنه كان لمعظم الفلاسفة آراء هي « اكثر احتمالاً من رأي المانويين [1] حول افكار كثيرة » . لكنه لم يركن الى الاحتمالانية ركوناً تاماً كما فعل شيشرون ، بل يبدو أنه تبناها كمرحلة مؤقتة لا بد من تخطيها . كان تعطشه لدرك الحقائق ولليقين يمضّه ، وكان يبحث عن الدغماطية واليقين التام بحمية . وعلى هذا فإنه لم يستقر اكثر من ثلاث سنوات في هذا المذهب ، بسبب أنه وجد الحقيقة في الكتب الافلاطونية التي قرأها في اواخر اشهر سنة ٣٨٥ . ومن الثابت أنه - رغم ادعاءات البعض السطحية - لم يكن بهذا المذهب في كتابه « الرد على الاكاديميين » حيث يقول بوضوح : « لا اعتقد بأن علم الحقيقي غير موفور المنال » ، او« انا اعتقد أنه لدي عدة براهين أعارض بها الاكاديميين » ، و« لم اعد معتقداً بأن الانسان غير قادر على أن يجد الحقيقة » إذ كان قد آمن - في ذلك الكتاب - بأنه متيقن من حيازته للحقيقة كما يذكر لنا في « الاعترافات »[2] .

اندفع الى الشّكانية بتأثير ميله العلمي والعقلاني (رغم ثقفاته الادبية المعروفة) إذ ثار على المانوية - كما رأينا - باسم العلم والعقل . ولم يلبث أن ثار ايضاً على تحوله الجديد هذا ، فانتقد في « مدينة الله » تناقضات

---

(١) الاعترافات ، ١٤٩ .
(٢) الاعترافات ، ص ٢٤٨ .

الفيزيائيين[1] . لم يقرأ الشكاك اليونان (آرسيزيلاس Arcésilas ، كارنيادوس Carnéade الخ) ، إذ اكتفى بما وجده لدى شيشرون . لقد قلد الى حد ما وانتفع من الاكاديميين دون أن يتبنى مذهبهم برمته . في هذه الأثناء كان يلتقي بالقديس امبرواز ، اسقف ميلانو ، حيث ستحصل الخطوة الحاسمة في تطوره الفكري . وطالما أهمل الباحثون دراسة تأثره بهذا الأسقف .

د) بحثه عن الحقيقة في الافلاطونية المحدثة :

يحدثنا في الفصل التاسع من الكتاب السابع في « الاعترافات » ، أنه حصل من يد انسان متعجرف على بعض كتب الافلاطونيين المترجمة الى اللاتينية ، وأنه قرأ منها لا بنفس المفردات وانما ما معناه : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله . كل به كون ، وبغيره لم يكّون ، فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس . والنور يضيء في الظلمة ، والظلمة لم تدركه »[2] .

أثارت فيه هذه الكتب التي سبق ذكرها حماسا بالغا ، بل إنه رأى ان قراءتها جاءته نعمة من الله[3] . لكنه ، كما حصل له في المراحل السابقة ، لم يؤمن طويلا بالفلاسفة الافلوطينيين : لم يرض لا بنظريتهم في الشر[4] ، ولا بنظريتهم في الزمن[5] ، ولا برأيهم في خلق العالم[6] ، وانما عدّل في هذه الآراء او نقحها على ضوء اخر ، على ضوء مستقره الاخير . لقد وجد ان الافلاطونية المحدثة تتمثل الانسان على أنه عقل فقط ، وأن هذا العقل يكفي نفسه بنفسه . اي أن الانسان

---

(١) يقول الفاريك (في « التطور الفكري للقديس اوغسطين » ، ص ٣٩٢) ان ق . أ . اخذ نقده هذا للاكاديميين من « المقالات الاكاديمية » لشيشرون .

(٢) انجيل يوحنا ، ١ : ١ ـ ٥ .

(٣) الاعترافات ، ٢٠٥ .

(٤) نفسه ، ٢٥٢ .

(٥) نفسه ، ٤٠٨ ـ ٤١٠ .

(٦) نفسه ، ٥٧٠ ـ ٥٧١ .

هو مقياس نفسه ، ومقياس كل ما هو موجود ، فكل شيء يعود اليه . ولن يقبل ق . أ. هذه النظرة للانسان التي تراه كعقل ، وكاف لنفسه بنفسه .

هـ) بحثه عن الحقيقة في المسيحية الافلاطونية ، اهتداؤه :

بعد اثني عشر عاما من انطلاقه في دروب البحث عن الحقيقة ، بعد تجواله الذي رأيناه يبدأ في الكتاب المقدس ، ثم يحل في المانوية ، وبعدها في « الارتيابية » ، ثم في الافلوطينية المحدثة ـ بعد هذا كله قال اوغسطين أن شعورا مفاجئا انتابه حول خطأ حكمه الاول على الكتاب المقدس . وكان في هذه الأثناء نفسها يستمع لعظات القديس امبرواز ، وحجه في الدفاع عن المسيحية ، والرد على اصحاب البدع والمانويين . وكان في هذه الاثناء ايضاً متحرقاً أكثر للحقيقة ، وللخلاص من الشك والإنفكاك من ربقة الحيرة التي تقلقه .

التقى بالقديس امبرواز وهو في تلك الحالة التي رأيناها من الشكية وثبوط الهمة ، فوجد فيه انسانا ورعا ومتقدا حماسا ، اغنته التجارب ، واسع الشهرة . . . وجد فيه تكملة لفاوستوس . فالعامل الانساني ، هنا ، قام بدوره . ذلك أن امبرواز استقبله بحرارة وحنان ابوي او « اسقفي » ، مما جعله يشعر تجاه هذا بالود والحب ويتأثر ، بالتالي ، باعتقاداته . كانت سلطة امبرواز المعنوية قويةعليه ، زاد من عمقها اعجاب واحترام القديسة مونيكا بهذا الاسقف البليغ[١] . هذه السلطة هي التي دفعت بعقل اوغسطين الى أن يتوجه لتفحص أوضاع وشروط الحياة العقلية بدل أن يبقى على صعيد التجريد .وسرعان ما تبدى له أن الفوز بالحقيقة ليس هو من عمل العقل المتشدد ، او نتيجة استدلالات فكرية صارمة ، وانما هوايضا عمل يلزمه الصبر والنضج وتقدم في العمر . من هنا خف ، الى حد ما ، بحثه عن الحقيقة بطريقة الاستدلال والبرهنة ، وانتقل من هاجس البرهنة العقلية والمنطق المحض الى الديالكتيك التاريخي ، الى السيكولوجيا العيانية : لقد انتقل ـ وربما نستطيع قولها دون الوقوع في

---

(١) لي بلون ، ص ، ١٠٣ .

مفارقةتاريخية كبيرة ـ من فلسفة الماهيات ليعود الى الوجودات ، الى شخصية الانسان العياني (لي بلون ، ١٠٢ ـ ١٠٧) . إن لقاءه مع اسقف ميلانو وسلطة هذا التي انطبعت فيه، هما اللذان حتّما هذه الثورة في اوغسطين . لقد التقى بذلك مع التأويل الروحي للكتاب المقدس[1]، فسقطت جميع الانتقادات التي حملها ضد هذا الكتاب والتي شعر بها في البدء ثم غذتها فيه المانوية .

لكن هل هذا الخضوع للايمان ناتج عن تعب فكره أو ضجره من البحث ؟ هل استسلم عقله، وسلم فكره ، واطاع ؟ لا يبدو أن موقفه إزاء الإيمان هو موقف ركون أو خضوع واستسلام ، بل هو بالعكس موقف رجاء وامل في الفرح ، انه دعوة للبحث والعمل . باختصار لم يوفر ق . أ . ان يكون ايمانه نوعا من الرهان الاعمى ، او نوعا من الظن او التخمين المرتكز على الصدفة والحظ . لقد القى نفسه ، وهو بكل قواه وبذهن اعنته التجارب وعقل متمرس ، في احضان الكنيسة ، وقبل الايمان برضى واضح ، وعقل ، وتفكير.

هنا كان تحوله الى المسيحية ويذكر لنا ذلك في « الاعترافات » على صفحات مثيرة ، تسمع فيهانبضات قلبه ، ويشعر بعواطفه وانسيابها : القلق والرغبة في الاستقرار تتنازعانه ويتجاذبه من جهة البدن ، فيشده الى عالمه المحموس ؛ ومن جهة ثانية كان يسمع نداء الروح ورجع صوت العالم السماوي . وكانت آلامه تزداد والنزعات المتباينة على مسرح وعيه تمضه.اما الحل لهذا الصراع الانفعالي في « الانا » فقد انتهى ، في جنينة ، في ميلانو ، لصالح العالم الروحاني .

فماذا جرى له في تلك الحديقة ؟

يحدثنا في الكتاب الثامن من « الاعترافات » عن تردده (الفصل الاول) ، ثم عن ابتهاجه عندما عرف باعتناق فيكتورينوس ـ مترجم الكتب الافلوطينية الى اللاتينية والافلوطيني المحدث ذي الحماس الشديد لمذهبه ـ ثم يعود للحديث عن

---

(١) كان هذا التفسير مجازيا يلجأ للتشابيه والاستعارات . وهو نفسه التأويل الرمزي الذي تحدثنا عنه عند الكلام عن فيلون اليهودي . وكان امبرواز يلجأ صراحة لهذا المفسر .

حيراته ، وهواجسه والعراك المستعمر في ذاتيته . كان آنذاك في ميلانو مع صديقه اليبيوس ، وكان في منزلهما حديقة صغيرة ينتفعان منها إذ كان المالك لا يسكن هناك . كان اوغسطين يود التحول الى الدين لكنه لم يكن يملك القدرة ، وكان في ذلك البستان يشهد صراع إرادته مع قدرته ويقول في داخله : « هيّا الى العمل ، الى العمل . لا تأخير لا تأخير بعد اكثر مما مضى » ، وكان يدفع نفسه دفعا الى هذا التحول الذي كان يقف في وجهه نداء الجسد والمقاومة التي تبديها الرغبات والشهوات الحسية . وفي الفصل الثاني عشر ، آخر فصل من الكتاب الثامن ، وضع نفسه على الحافة قائلا لها : « لماذا لا يحدث ذلك الآن ، فورا ، وفي هذه اللحظة ، لماذا لا ننهي الامر بلا إبطاء . . . وكان يحدث نفسه بذلك يحدث نفسه بذلك وهو يبكي بأسى ومرارة وبينما هو في تلك الحالة النفسانية سمع صوتا صادرا عن البيت المجاور صوت شاب او فتاة ـ يقول بغناء رخيم ومكررا النداء « خُذ واقْرأ ، خُذ واقرأ » Tolle, Lege . عند ذلك غيّر سحنته ، وتنبه لنفسه باحثا في ذاكرته عن صوت مثيل ، ليتذكر أن يكون قد سبق له أن سمع ذلك من قبل ، لذا فأنه علل الامر بارادة إلهية أمرته أن يفتح الكتاب ويقرأ أول فصل يقع تحت ناظريه ، فقرأ ما معناه : « اذهبْ بعْ كل ما تملك واعطِ الثمن للفقراء . . . » ، ثم هرع الى المكان الذي ترك فيه اليبيوس ، وهناك قرأ في الكتاب الذي كان قد تركه مع صديقه : « لِنَسْلُكَنَّ سلوكا لائقا كما في النهار ، لا بالقصوف والسكن ، ولا بالمضاجع والعهر ، ولا بالخصام والحسد . بل البسوا الرب يسوع المسيح ولا تهتموا بأجسادهم لقضاء شهواتها »[١] . ولم يكد ينهي القراءة حتى شعر بأن نوعا من النور قد انقدح في قلبه ، وذاع فيه كاشحا منه كل غياهب الشك وظلماته . ثم ترك الكتاب جانبا ، وأَطْلَعَ اليبيوس على كل ما جرى . فطلب منه هذا أن يريه ما قرأ . فأعطاه اوغسطين الكتاب حيث قرأ اليبيوس الآية التي تلي (وكان يجهلها اوغسطين) ، وهي : « من كان ضعيفا في الايمان فاتخذوه بغير مباحثة في الآراء »[٢] . بعد ذلك انطلق الاثنان ، واخبرا مونيكا التي ابتهجت كثيرا

(١) رسالة القديس بولس الى أهل رومية ١٣ : ١٣ ـ ١٤ .

(٢) نفسه ، ١٤ : ١ .

للحادث[1] الذي طالما دعت ربها لأن يمنحه لابنها[2] .

وهكذا ازمع على قطع علاقته بماضيه ، على أن يتعمد . إلا أنه انتظر العطلة حتى لا يتخلى عن التعليم الذي كان يقوم به في ميلانو (الاعترافات ، ٢٦٧) . وفي ذلك الصيف اصابه الإجهاد ، واضنى رئتيه الالم وصعوبة التنفس . وبهذا وجد الذريعة كي يترك العمل ، دون استياء العائلات الكبيرة التي كانت ترفض تخليه عن مهامه في تثقيف اولادها . ثم قدم فيروكوندوس Vérécundus له ولأصحابه بيتا ريفيا في كاسيكيا كوم حيث راح يقرأ الكتاب المقدس بإمعان ، وقلب مفتوح ومتقبل ، يعيش مع الايات ويتفكر بها[3]. وأمضى فصل ذلك الصيف وبانتهائه قدم استقالته وقد ازمع على تكريس نفسه كلية لله . ثم ارسل للقديس امبرواز رسالة يخبره فيها بتحوله . وتلقى المعمودية على يديه[4]. ثم عاد الى افريقيا ولكن ، هذه المرة ، بدون امه التي توفيت في اوستيا Ostie عند مصب التيبر Tibre، بعد مرض دام تسعة ايام . كانت في السادسة والخمسين من عمرها ، بينما كان هوفي الثالثة والثلاثين .

كان ذلك انقلابا في حياته ـ بعد شهور وليال من البحث والنظر كما يقول في الاعترافات » . لقد اهتدى للدين ، وتعلق به واجداً ضالته الاولى لأول مرة منذ خطوته الاولى في شعاب البحث عن الحقيقة . وجد السعادة ، وهي الله ، التي قال إنها هدف كل انسان .

---

(١) الاعترافات ، الكتاب الثامن ، الفصل ١٢ (ص ٢٦٣) .

(٢) اعتنق الامبراطور الروماني قسطنطين الديانة المسيحية ، وسرت أمه المسيحية السورية كثيرا بالأمر . وقد قام قسطنطين بدور كبير في نشر المسيحية . وغالبا ما يقارن الاثنان .

(٣) انظر عن اختلائه واعماله وحياته في كاسيكيا كوم ، بوايي ، ١٤٨ ـ ١٨٨ ، Boyer, 148-188 .

(٤) يقول ق . أ . ان المعمودية انشأها المسيح ، وانها تمحي جميع الذنوب ، وتعيد انشاء الصورة الالهية في النفس ، كما انها شرط لدخول الجنة . ويشدد (الاعترافات ص ٢١) على انه من الخطر تأخيرها .

٥ ـ طبيعة الايمان الذي اعتنقه :

في البدء ، لم يمتلك الايمان المسيحي بكل ما في هذا الايمان من ايماني وعقلي . فقد بقي مدة ماديا لدرجة انه كان يشك بوجود « جوهر روحي » ، وهذا ما جعله لا يفهم الوهية المسيح كما يقول لنا في « الاعترافات » (الكتاب السابع ، فصل ١٤ ، ٢٥) . ولفهم الروحية ، لزمه « الوحي » الافلاطوني ، إذ لم يكن قد عرف بعد تماما المسيح وان كان قد اخذ عن امه حبه له . يعني ذلك ان ايمانه لزمه « الوحي » الافلاطوني ، اذ قبل هذا كان ايمانا قريبا من ايمان الرجل البسيط الذي يخضع لسلطة الكنيسة والله دون ان يعرف تماما ما تفرضه هذه السلطة وما تقتضيه .

بيد أنه ما لبث أن عرف أن الأيمان يزكي الانسان ويطهره ، فمعرفة الروحي هي التي تجعل النفس نقية : يخضع الايمان الانسان لله ، وبذلك فانه يدعوه لحياة نقية ، ولسيطرة على الشهوات والحواس مما ينعكس على النفس فتزكو . ثم ان الايمان ، بنظره ، الذي هو المطهر والمنقي هو نعمة . وليست هذه النعمة اشراقا (اشعاعا) خارجيا للعقل (نوس) ، بل بواسطتها يقوم في القلب حنين دائم للابدي ، للسلام المطلق ، للإله الدائم والروحي .

لقد سبق الايمان ، في شخصية اوغسطين ، العقل . كان ذلك ايمانا معقولا اعترف بسلطة الكنيسة قبل ان يقر بها عقله . فما هو الان تحوله الى العقل ، وقبلا هل يشك في صدق« الاعترافات » ؟

٦ ـ الشك في صدق « الاعترافات »

هناك بعض الدراسات الحديثة التي تشك في صدق التحول (Conversion) الاوغسطيني ، وفي فهم هذا التحول ايضا . لقد ادعى نافيل (١٨٧٢) ـ وهو أول من شك بنوايا المؤلف ـ مثلا ان مشهد البستان مختلق ، او انه وضع فيما بعد ، وان الحالة الحقيقية لنفس ق . أ . نجدها في « محاورات » كاسيسيا كوم ، وهي حالة انسان تحول لا الى المسيحية بل الى الافلاطونية المحدثة . ومن اشهر القائلين بهذا الرأي الفريك (Alfaric) في كتابه « التطور الفكري للقديس اوغسطين »[١] . كما يجب ان نذكر بواسيه Boissier عام ١٨٩١ ، وقبله هارناخ Harnach (١٨٨٨) ، ولوفز Loofs في ١٨٩٧ و١٩١٣ ، الذين قالوا بان مشهد البستان هو حادث مدبّر ، وان « المحاورات » تظهر لنا حقيقة مؤلفها الذي هو نصف مسيحي ونصف افلاطوني محدث . يرى الرافضون ان اوغسطين قد عاد الى الايمان الذي عرفه في طفولته ، وان مجرى حياته مختلف عما ذكره في « الاعترافات » ، وان موت امه (قول بيكير) هو بداية واساس تحوله الى المسيحية .

لكن اخصام هذا الفهم هم اقوى واكثر : كان اولهم فورتر سنة ١٨٩٢ ، ثم بورتاليي (في المجلد الاول من معجم اللاهوت الكاثوليكي) ، مونتغومري ، بوايي ، ولا سيما جلسون . قام بوايي[٢] مثلا ، بنقد موضوعي وتحليل دقيق لـ « الاعترافات » ولـ المحاورات » ، ووصل الى الاستنتاج بأن التوافق تام بينهما وان حقيقة ق . أ . هي واحدة فيهما ، وتظهر بصدق في كليهما : وهي انه متحول الى المسيحيةتحولا تاما . ويقول لي بلون عن كتاب بوايي هذا انه « الكتاب الذي يلقي اكثر الاضواء موضوعيةعلى التطور الفكري للقديس اوغسطين »[٣]. مهما يكن

(١) L'évolution intellectuelle de saint Augustin, Paris, Nourry, 1918.

(٢) BOYER, Chritianisme et neo-Platonisme dans la formation de S. A.,1902.

(٣) Le Blond, 315.

فأن رأي بوايي هو الاقوى من اي رأي آخر وهو يوجز بما يلي : « ليس حقيقيا انه تحول الى مسيحي لانه كان افلوطونيا محدثا . انه لمن الأصح القول بإنه اصبح افلوطينيا محدثا لإنه كان مسيحيا »(١) .

---

(١) Boyer, 119.

٧ ـ طبيعة تحوله العقلي :

قلنا ان الايمان سبق العقل وان قراءة بعض الكتب الافلاطونية هي التي ادت الى هذا الانتقال العقلي واحدثته بأن نقلته من حالة الايمان فيها مؤلم والتمزق الداخلي سائد ، الى حالة اطمئنان ونور .

كما انه قد انتهى البحث في محتوى تحوله هذا ، اذ خف التساؤ ل حول كونه افلاطونيا كان ام مسيحيا هذا التحول . لكن ذلك لا يعني التوقف عن البحث في مدى الاثر الافلاطوني[١] في فكره ،ذلك الفكر الذي اخذ ينمو داخل الايمان (وهو الايمان الذي سبق العقل) وراح يحول هذا الايمان الى عقل[٢] .

بعد قراءة الافلاطونية لم يبق على اوغسطين ليعتنق المسيحيةاعتناقا تاما الا ان يعتقد بالوهية المسيح . فقال انهم عرفوه على الله ، وطبيعته الروحية ، ووجوده في عقل الانسان ، وانهم عرفوه على الكلمة الخالدة والتي هي تنير وتشرق وتشع .

والحقيقة ان اوغسطين اعرب عن دهشته من وجوده لكلمة لوغوس[٣]في « الاقانيم الثلاثة » لافلوطين. ولقد افترض في «في العقيدة المسيحية» ان افلاطون ربما كان قد التقى بالنبي ارميا في مصر . لكنه تخلى عن هذه الفوضوية في

---

(١) توصلت الدراسات الحديثة للاثبات ان عبارة « الكتب الافلاطونية » ، التي يرد ذكرها مرارا في « الاعترافات » ، لا تدل على « حوارات » افلاطون . لكن من الجائز ان يكون ق . أ . قد قرأ بعد تأليفه لهذا الكتاب ، محاورة « طيماوس » ، وربما « فاذن » . كما انه قرأ ، الى جانب بعض كتب افلوطين التي ترجمها فيكتورينوس ، اعمال فورفوريوس قراءة جيدة . خير مرجع هنا هو : هنري
P.Henry, Platon et l'occident, Louvain, 1934.

(٢) لا يهم هذا الموضوع دراسة اوغسطين فقط ، بل هو يمتد فيشمل دراسة ديالكتيك المعرفة الدينية ، وتصريح المفكرين عن طرائق اهتدائهم الى دين ما أو فكرة جديدة ، او تصوف .

(٣) لا يبدو ان هذه المفردة ـ لوغوس ـ في العهد القديم مأخوذة عن الفلسفة اليونانية ، افلاطونية كانت أم رواقية ، فقد جاءت من العهد القديم نفسه ومن الاناجيل ذاتها ايضا . انظر
J.Lebreton, Le dogme de la saint trinité, Paris, 1927.

« الاستدراكات »[١]. كما اعجب بنظرتهم الجمالية للكون (مفهوم الشر) ، الا انه عدل فيها واتقنها[٢]وهو الامر نفسه الذي فعله بمفهوم « الروحي » . فما هو روحي هو بنظره ، منقحا او مكملا الأفلاطونيين ، ليس هو الشيء بل فعالية او نشاطية activité وليس هوغرضا objet ، بل هو من صعيد الذات (الموضوع) .

الاهم ، هو ان اوغسطين قد تقبل هذه الافكار الافلاطونية بقلب مسيحي ، متعلق بالكنيسة ، وراغب جهد المستطاع في ان يعيش ايمانه . وما يثبت ذلك ليس فقط تتابع الوقائع : الإلتقاء مع امبرواز وتاثره به ، تسجله في عداد الراغبين في تعلم العقيدة ، ثم بعد ذلك قراءة افلوطين . ما يؤكد تحوله الى المسيحية قبلا - وهو ما سبق ذكره مرارا - هو انه لم يتوقف طويلا في المحطة الأفلاطونية كما قال في «في الحياة السعيدة »[٣]. اذ انه لم يقرأ سوى كتب قليلة منها ، كما قال ايضا لقد بثت فيه الافلاطونية المحدثة الحماس والاندفاع ، ورأى فيها متعة فكرية فائقة ، الا انه خف منها، سريعا الى الكتاب المقدس حيث وجد النعمة والتواضع humilité، وسائر ما ذكره عن نقائص هذه المدرسة[٤]، وحيث أنير أمامه أو فهم ما كان يرفض قبلا وهو ان الانسان على صورة الله .

في هذا الديالكتيك العياني (Concrète) الذي بموجبه كان اوغسطين يرقى نحو العقل التام ، قامت الافلاطونية بدور فعال حقا . وهكذا اتسمت التيولوجيا الأوغسطينية بالتيار المثالي والتفكيري ، لكن هذه الافلاطونية طُهّرت ، ونقيت ، وأخذت برمتها حسب المنظور العياني للنعمة المسيحية والتجسد . كانت الافلاطونية الخميرة - وان لم تكن الوحيدة - للأوغسطينية التي فيها ايضا جانب كبير

---

(١) حاول عدة مفكرين مسيحيين شرح هذا التشابه فقال بعضهم بتأثير الكتاب المقدس على افلاطون وتلاميذه ، او بأن ذلك كان نرعا من الوحي الخصوصي (ق . : المحاسبي ، الغزالي) .

(٢) راجع ، ماورد في هذا الفصل عن تأثير أوغسطين بالافلاطونية : مشكلة الشر ، الله ، المعرفة ، الاشراق ، الخ . . .

(٣) لي بلون ، ص ١٢٧ .

(٤) الاعترافات ، الكتاب السابع ، الفصل الحادي عشر ، ٢٩ .

جدا من المنظورات الوجدانية والشخصانية ، والروحية الحقيقية ايضا . لقد الحت الأوغسطينية على مفهوم الحرية الشخصية ، على الحب الشخصي والمجاني ، وعلى تدبّر التاريخ واعتباره . كان تفكير اوغسطين قطعا للعقلانية اليونانية المتفائلة ، واللاشخصية ، ووضعُ اصل الخطيئة في العقل لا في العقل لا في المادة . كان تفكيرُهُ تفكّرَ فيلسوفٍ في تجربة مسيحي ، أي إعمال الذهن الفلسفي في العقيدة . كان ابحاثا على رسائل القديس بولس التي اثرت فيه الى ابعد مدى[1] .

يقول كومبيس ان تحوله الاخلاقي (التحول الى الايمان) هو الذي اتى بعد ، وتاخر . فقد جاء هذا متأخرا عن التحول الفكري ، وكان اصعب[2] . ذلك ان الصلافة من جهة ، والجسد من جهة اخرى ، رفضا الإستسلام وعارضا في القاء السلاح . لكن مقاومة التكبر لم تلبث ان خمدت امام تواضع humilité المسيح ، كما تراخت ايضا المقاومة التي ابداها الجسد . وبذلك فقد تخلى اوغسطين عن كرسي الخطابة التي كان يعلم من عليها في ميلانو ، وزهد بالنزوات والمجد الدنيوي . كما انه رفض الزواج وضحى به في سبيل التبتل لخدمة الله .

أما قضية التناقض ـ كما ادعى البعض ، الفاريك كما رأينا ـ بين « محاورات » كاسيكياكوم و « الاعترافات » فقد صار اليوم ـ ونكرر ذلك ـ غير مقبول ، اذ اثبت الباحثون انه منذ « المشهد » الذي جرى في حديقةميلانو اصبح اوغسطين ـ الذي كان مسيحيا بالعقل والفكر ـ مسيحيا بالقلب ومسيحيا بالإرادة . والحقيقة ان « الحوارات » لا تنفي ذلك بل هي ، بالعكس ، تثبته بنصوع[3] .

---

(١) الاعترافات ، ٢٢٤ ، ٥٠٦ .

(٢) Confessions 557.

(٣) Ibid. 560; le Blond, 116.



القسم الثالث

اللـه

١ ـ المنهج الاوغسطيني في الإلهيات .
٢ ـ الله في الاوغسطينية ، براهين وجوده .
أ) البرهان المنطلق من الحقائق الثابتة ، الله والحقيقة .
ب) البرهان المنطلق من الشك .
ج) البرهان المرتكز على خلق الكون وتغيره ، البرهان الغائي .
د) براهين « الاعترافات » .
٣ ـ نظرة عامة .
٤ ـ مقارنات ، اوغسطين والفلاسفة حول مفهوم الله .
٥ ـ التثليث في الاوغسطينية .
٦ ـ المسيح في الاوغسطينية .
٧ ـ طبيعة الله وصفاته .
٨ ـ الله محبة .



١ ـ المنهج الاوغسطيني في الإلٰهيات :

ان منهج ق . أ . هنا ـ كما هو بالطبع في التراث الاوغسطيني برمته ـ ينطلق من المبدأ الشهير : « أؤمن كي أتعقل » Credo Ut intelligam . بمعنى أنه حتى مسألة اثبات وجود الله في حد ذاتها ترتكز على الايمان . لا يعني هذا انه يغفل اهمية البراهين العقلية والتدليلات الفكرية : « العقل قادر بلا ريب على أن يثبت بمفرده وجود الله ، إذ أن تلك الحقيقة قد عرفها الفلاسفة الوثنيون ، أي بمعزل عن كل وحي وعن كل ايمان »[١] . ويعني ذلك ايضا أن الايمان لا يمنع العقل عن تقديم أدلته ، وان العقل يساعد المؤمن على اكتشاف اجلى للجانب العقلاني في المسألة .

وبنظره ، ان العقل نفسه هو الذي يود أن يسبقه الايمان . ذلك ان التعاليم المقدسة تأمرنا بأن نؤمن كي نفهم ،لقد فتش ق . أ . سنوات عديدة عن الحقيقة عن طريق عقله فلم يقع عليها . ان العقلانية المانوية ، و المنهج العقلاني فيها ، لم يوصلانه الى اليقين . من هنا كان رد الفعل عنده (وتشديده على النداء الالهي : النعمة) بأن اعطى نظريته في العقل المؤمن ، القائلة بأن الايمان عملُ فكر ، وهو عمل ضروري طبيعي وأساسي في الحياة الانسانية[٢] .

---

(١) جلسون ، مدخل الى . . . . . ، ص ١٥ .

(٢) يوضح ذلك ق . أ . بالقول ان الكثير من ارائنا واحكامنا مبني على الاعتقاد بأقوال الغير : يقال لنا هناك مدينة تدعى كذا أو كذا ، نصدق ذلك ونؤمن به دون ان نرى هذه المدينة . دور الاعتقاد هائل في الحياة الاجتماعية والعائلية . . . بل ان العلم هو : ما هو مرئي ، ما هو معتقد به .

الموازاة بين العقل والاعتقاد قاطعة وجازمة في الاوغسطينية : لا بد لنا أن نعقل كي نؤمن ، وأن نؤمن كي نعقل . العقل الذي يسبق هو من نوع طبيعي وانساني (العقل) ، والعقل الذي يلي هو من نوع فوق طبيعي والهي (أي الايمان) . يعني ذلك أن الايمان هو قبول عقلي لحقائق معينة أتى بها الرسل والأنبياء والشهداء ، وأيدتها المعجزات . وليست هذه الحقائق كالحقائق العلمية ، وعلى العقل أن يثبتها بأسباب استدلالية وعقلية حتى لا يبقى الايمان خلوا من العقل :

أ ـ ان العقل يسبق الايمان ـ تعقل كي تؤمن ـ من حيث ان العقل يبين حقيقة الحقائق الايمانية ، ويمهد بذلك للايمان مبينا ضرورة هذا الايمان ووجوبه .

ب ـ ومن جهة ثانية يتقدم الايمان على العقل ويسبقه ـ آمن كي تعقل ـ فيكون الايمان هنا عقليا ، غير ساذج ، ولا عاطل عن الاسباب العقلية . والعقل بذلك يؤيد الحقائق الدينية فيثبت وجود الله ، وصفاته ، ووجود النفس ، وروحانيتها وخلودها ؛ وهذا ما نادى به قبلا الايمان .

٢ ـ الله في الأوغسطينية ، براهين وجوده :

اثبات وجود الله بأدلة عقلية هو ، اليوم ، امر عسير إن لم يكن مستحيلا . فالماورائيات الحديثة لم تستطع ذلك ، وماتزال تطمح لتحقيق هذه الامنية . لكن الحال كان بالعكس بنظر أوغسطين والمتأثرين به ، اذ لم يكن يستلزم اثبات وجود الله جهدا فلسفيا كبيرا ، ولا عنـاء . مهما يكن فإن تلك المسألة احتلت مركزا رئيسيا ، كما سنرى ، في الفلسفة الوسيطية عبر تطورها .

يحتل الله المنزلة الاولى في تفكير ق . أ . ـ وفي حياته بالطبع ـ اذ يقول انه لم يشك بوجوده ، كمدبر للكون بعنايته وراع لشؤون البشرية ، حتى في شكه قبل اعتناق المسيحية . ويرى أنه لا يستطيع انسان ما ان يجهل الله . أو على الاقل ، لا يجوز لأحد ان يجهله . بيد أنه من جهة أخرى لا يستطيع أحد أن يفهمه أو يفهم كيف هو ، وما على الانسان الا ان يسعى لمعرفته وأولئك الذين لا يعرفونه فاسدون ، يعمهون في الحياة الضالة . وجوده بديهي عند ذي القلب النقي ، لكنه من المستحيل اثبات وجوده للذين لا يقرون مسبقا بوجوده في قلوبهم .

أ ـ الدليل المنطلق من الحقائق الثابتة ، الله والحقيقة :

توجد في العقل نقطة استناد تتيح له ان يتجاوز نفسه ، وان يبلغ الله . فمن بين المعارف العقلية ، هناك البعض منها يتصف بخاصية كونه حقائق : الحقيقة هي القضية الضرورية . وبذلك فهي ثابتة أبدية Immuable ، ومثال ذلك ان قولي ٧ + ٣ = ١٠ . هنا يعني ان المجموع المساوي ١٠ ، لا يمكن له الا أن يكون كذلك وسيبقى كذلك للأبد . اذن ، خاصية كل حقيقة هي انها ضرورية ، ثابتة ، مستقرة ، أزلية ، خالدة . وبعد ، فليست الحقائق رياضية فقط . هناك انواع اخرى مشتركة في كل العقول ، مستقلة عن كل زمان ومكان مثل : المبادىء المنطقية ، بل وأيضا الحقائق الاخلاقية والفلسفية كقولي : ان من يعرف الحكمة يحوز بذلك « الخير الاسمى » ، وانه من الواجب طلب الحكمة ونشدان السعادة .

أو أنه يجب اعطاء كل ذي حق حقه ، يجب ان نخضع ما هو أدنى لما هو أعلى ، الخ . . .

لا تتأتى هذه الحقائق من الأشياء ، ولا تكشفها الحواس . فالأشياء في تغير مستمر . وما هو متغير وغير مستقر لا يمكن ان يعطينا هذه المعرفة الثابتة التي نسميها بالعلم . قد تكون الحقائق الرياضية في البدء منتفعة من الاشياء الحسية ، لكن قوانينها وتركيباتها لا تخضع لذلك . والجسم البشري ، هو ايضا ، عاجز عن اعطاء الحقائق الثابتة هذه . فهو متجزء ، متغير ، يتقسّم . لا بد اذن للبحث عن مصدر للحقائق يكون غير موجود في العقل ، أي يكون في مصدر آخر أرفع ، ويكون بمثابة السبب لتلك الحقائق .

ليست الحقيقة من العقل الفردي ، ولا هي من مفعوله . فهي مشتركة بين جميع العقول ، وهي نوع من النور الذي ليس هو لنا ، ولا للغير ، ولا لأي انسان مفرد ، أو لشخص معين . انه نور للعموم ، يحوزه كل واحد منا ، وهو هو نفسه لدى الجميع في حالات معينة .

الحقيقة ارفع من كل عقل فردي ، وأدنى من العقل بوجه عام . ولولا هذه الصفة الاخيرة لما استطعنا ان نحكم على ضوئها وبواسطتها . لذا فالحقيقة متعلقة تماما بالعقل ، وهي تنظمه ، أو تدبره ، اذ هو منفعل وناقص وغير ثابت ، بينما هي غير ذلك واسمى وهي ، بكلمة جوهرية ، تتجاوزه ، تتصاعد الى الأسمى ، تتعالى .

يكتشف العقل صفة التسامي (التصعيد ، الإعلاء Transcendance) للحقيقة . اذ هو يدرك انه أمام ما هو ارفع منه ومن الانسان ، وانه أمام الخالد ، والثابت ، والمستقر ، والضروري ، أي أمام حقيقة واقعية (Réalité) تمتلك جميع الصفات للاله نفسه . بتعبير آخر ، ان الحقائق ثابتة وضرورية ، ولا تفهم مثل هذه الصفات الا بشيء يكون مثلها ثابتا وضروريا وخالدا . عندما يرى العقل الحقيقة ، فإنه يرى أمامه قانونا ارفع ، وطبيعة ثابتة وخالدة هي الله .

ب) البرهان المنطلق من الشك :

يمكن لكل حقيقة ان تكون نقطة انطلاق في برهان وجود الله : فالله ، كما رأينا اعلاه ، هو العلة الكافية لكل حقيقة تحضر في الذهن . حتى الشك ، أو الخطأ نفسه ، يصحان كنقطة انطلاق ، كبرهان جيد . فإذا كنت أشك فإني أعرف ، بالطبع ، إني أشك . اذن ، فعندي حقيقة هي إني أشك لأني لا استطيع أن أشك بأني أشك وأنا متيقن من ذلك الشك . لذا يصح القول : إذا كنت أشك فأنا موجود ، وإذا كان حقيقيا كوني أشك فإن الله موجود . ان بداهة وجود الفكر تتضمن وتستلزم بداهة وجود الله[1] . بهذا يبدو واضحا ان مشكلة وجود الله متصلة تماما بمشكلة المعرفة ، بل أن المشكلتين واحدة (انظر مشكلة المعرفة) .

ج) البرهان المرتكز على خلق الكون ، وتغيّره ، والنظام فيه . (البرهان الغائي) :

هنا يستلهم القديس بولس بأن من ينظر الى الكون ، ويتدبر الكائنات والنظام الرائع التي تسير عليه ، يستطيع أن يرتفع من هذا الى معرفة أن لها خالقا ؛ فهي لا تستطيع ان تخلق نفسها .

كما هناك برهان آخر ، وهو وجه آخر للبرهان نفسه ، يقوم على أن السماء والأرض والمخلوقات تتغير . ولا بد من علة لهذا التغير وسبب يحدث ذلك : انه الله . تغير الكون يدل على أنه عرضي وغير مستقل ، وأنه مرتبط بكائن (موجود) ضروري هو الله .

د) براهين « الاعترافات » :

يسأل الكائنات في « الاعترافات » ، فتجيبه : « لسنا الله ، ان الله هو الذي خلقنا » . الاشياء تتغير وتفنى . فهي اذن ليست علة وجودها ، وانما العلة

---

(١) يلاحظ ان هذا البرهان موجه ، بصفة خاصة ، للشكاك .

هي كائن اسمى لا يتغير[1]. والدليل الثاني على وجود الله هو العقل الذي وظيفته الحكم على المدركات وعلى قيمتها وجمالها ، وذلك بلجوئه الى قاعدة تفرض نفسها على هذا العقل وتتخطاه . هذه القاعدة هي ذاتها في كل مكان وزمان ، انها تأتي من حقيقة سامية هي الله[2] . ويقوم الدليل الثالث على الذاكرة التي نجد في اسمى مراتبها رغبة متأصلة بالسعادة ، ولعلها ذكرى السعادة التي فقدها ابو البشرية . المهم انها رغبة موجودة لدى كل إنسان ، شاملة ، وملتصقة تماما بالإنسان وبطبيعته . وتكون هذه سعادة أكمل عندما تكون امتلاكا للحقيقة الأسمى التي تؤمّن لنا امتلاك كل المتع والمسرات في عالم الابدية[3] .

---

(١) الاعترافات (ت . ف .) ، ص ١٠١ ، ٣١٣ - ٣١٥ .

(٢) نفسه ، ص. ٢١٧ - ٢١٨ ، ٥٦٠ - ٥٦١ .

(٣) نفسه ، ص ٣٣٤ - ٣٣٦ .

٣ ـ نظرة عامة :

الله اذن هو علة الحقائق الأزلية الأبدية . والفكرة الموجودة في نفوسنا عنه تقضي وجوده.انه علة هذه الفكرة الأزلية ، وعلة نظام الكون ، وعلة التغير في هذا وفي المخلوقات . يلاحظ ان هذه البراهين ترتكز على تطبيق مبدأ منطقي هو مبدأ العلية . فالبرهان الأخير ، مثلا ، يطبق على الكون هذا المبدأ ؛ وهو البرهان الذي عرف رواجا في العصر الوسيط (كما سنرى) : للكون سبب ، للنظام السائد في الكون فاعل ايضا . من هنا كان التساؤل عن اثنينية في الموقف الاوغسطيني تجاه هذه المشكلة : برهان أول يستند على ان الله علة هذا الوجود ونظامه وتغيره ، وثان ينطلق من الفكرة وتساميها نحو الله اي يرتكز على السير من النفس ليصل الى الخالق .

تثبت براهين أوغسطين ان الله موجود ، لا أنه يجب أن يكون موجوداً . وفكرة ان الله وحده هو العلة الكافية وأنه هو سبب وجود الفكرة عنه في نفوسنا ، سيكون لها تأثير قوي في ماورائيات القديس انسيلم(١) والقديس بونافنتورا ، وكذلك ايضا في تفكير ديكارت .

تلتقي ، في هذه المشكلة ، الاخلاق مع الماورائيات ومع التصوف : فيها الشك والإيمان ، وبداهة الفكر ، وروحية النفس ، وتسامي الحقيقة . وهي مكونة من مراحل ، وتمر بادوار وتنم بوضوح تام عن تجربته الشخصية والمراحل التي مر بها من الشك حتى التحول . انها مشكلة شخصية . وتتصف هذه المشكلة ايضا بكونها تضع الله نقطة انطلاق وتعود اليه في الاخير لتجعل منه تتويجا . فهو موجود في القاعدة ، ثم نلقاه عند القمة : يشكل الرغبة وتحقيقها ، فهو المبدأ وهو الخاتمة .

---

(١) حيث ان الموجود الازلي الابدي هو الله ، وحيث ان الوجود والماهية هنا واحد ، فإن الماهية التي نتصورها لله في نفوسنا تقضي الوجود . أي ان فكرة الله تستلزم وجوده . ذلك هو البرهان كما سنراه لدى أنسيلموس .

٤ ـ مقارنات سريعة ، أوغسطين والفلاسفة حول مفهوم الله :

من اليسير ملاحظة التأثير الافلاطوني في أوغسطين . فمثلاً ، نجد ان دليله قائم على « المشاركة الافلاطونية » التي تصعد مما يبدو في الطبيعة من جمال ونظام الى مثال قائم بذاته .وينطلق مما يراه في النفس من خير وحكمة وشعور بالسعادة الى المثال أو التصور القائم بذاته (في عالم المثل) . انه يفعل كافلاطون وافلوطين : ينطلق من الحقيقة ، مما هو ثابت ويقيني ، إلى الله مباشرة .

والله يوجد الأشياء على مثال معقولاتها . والمعقولات هذه هي في ذات الله . فيشاهدها الله في ذاته ، لا في عالم آخر هو أدنى منه . بمعنى أن عالم المثل الذي نادى به أفلاطون هو عند أوغسطين قائم في عقل الله ، وليس هو عالم قائم بذاته . ان افلوطين يضع عالم المثل (عالم المعقول ، عالم الماهيات) في مرتبة أدنى من الله هي العقل الكلي . ويكون « الله » بذلك ، عنده ، لا يعلم ذاته ، ولا يعلم الكائنات الصادرة عنه . موقفا المفكرين مختلفان ازاء النظرة لعلاقة الله بعالم المثل . هذا ، مع الأخذ بعين الاعتبار كل ما يثيره مفهوم « المشاركة » عند افلاطون .

٥ ـ التثليث في الاوغسطينية :

أثار سر الثالوث الكثير من المباحث في الفكر الوسيط ، هي اعقد من فكرة وجود الله أو اثباته . « نحن نعتقد بوجود الله الذي يثبته العقل ؛ ونحاول أن ندرك الثالوث الذي يعرفنا الايمان وحده فقط على وجوده »[1] . والثالوث مشكلة ايمانية بحتة ، أو هو من الأسرار المسيحية التي يشكل عمل ق . أ . في مضمارها جزءاً مهما من التراث الكاثوليكي .

ليس الثالوث في الله وانما هو الله[2] . ان الله ثالوث وليست هذه الخاصية بنظر ق . أ . مضافة عليه ؛ ان طبيعته الالهية ذاتها هي أن يكون مثلثا . ويبحث اسقف هيبونا عن صور ومصادر في الطبيعة تظهر وحدته وثالوثه في الوقت عينه . وبهذا أقام بين العالم وخالقه مشابهة تثليثية مختلفة ، تنافس الاوغسطينيون في العصر الوسيط على جمعها والاكثار منها . وفَضَّل أوغسطين على هذه المقارنات[3] ايجاد مشابهات تعود الى عالم المعرفة ولا سيما الاحساس . كل الحواس تظهر ذلك ، الا ان حاسة البصر ـ وهي الأقرب الى المعرفة العقلية ـ هي التي توقف عندها . عندما نرى شيئا ما ، فإننا نميز بيسر بالغ ثلاثة حدود : الشيء نفسه الذي رأيناه (حجر ، نور ، كتاب) ؛ ورؤ ية هذا الشيء أي صورته التي طبعت في عضو البصر ؛ وثالثا انتباه العقل الذي يوقف البصر على هذا الشيء طالما استمر الادراك واستلزم الامر . متميزة هي بالطبع والبداهة هذه الأشياء الثلاثة : هناك الجسم المادي أولا ، والصورة التي طبعها على العضو البصري ثانيا ، وانتباه العقل المتميز عن الاثنين الاولين ثالثا[4] . هذا ، اذن ، مثال على ثلاثة حدود هي في الوقت ذاته متميزة ومتحدة معا .

---

(١) جلسون ، مدخل . . . ، ص ٣٩ .

(٢) نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٣) منها مثلا التقسيم الثلاثي للفلسفة : فيزياء ، منطق ، اخلاق وهو يقابل ثلاث فضائل الهية ، الخ .

(٤) المقصود هنا لا الاحساس البصري وإنما الصورة التي يطبعها الشيء المرئي على الحاسة (التعليق من جلسون ، مدخل . . . ، ص ٢٧٦ ، حاشية رقم ٣ .

ان الشيء المادي الذي يطبع شكله (أو صورته) على الحاسة مشابه للأب ؛ والصورة المنطبعة بفعله على هذه الحاسة مشابهة للابن ؛ اما الارادة التي تجمع الشيء بالحاسة فهي تقارن بروح القدس . لكن هذه المقارنة غير تامة من جميع الوجوه : فإن الاب مثلا يكفي بحد ذاته لأن يصدر عنه الابن (بعكس الشيء المادي المرئي) كذلك الحال أيضا بالنسبة للارادة : ففي الثالوث المقدس يصدر الروح القدس هو أيضا عن الأب والابن ، أما في الاحساس أو في تذكر صورة فإن الارادة تسبق الشيء ، وسالفة عليه وعلى الصورة التي يطبعها هذا الشيء وعلى التذكر الذي نحتفظ به عن هذه الصورة .

أما المشابهات والاثار الاعمق والادق ، فإننا نجدها في الانسان الباطني حيث نستطيع أن نجد ما قد يجعل هذا السر معقلا . فالحقيقة انه وإن كان في الطبيعة كل شيء يحمل شبها ما بالثالوث أو أثراً له ، فإن في الانسان الداخلي وحده تقويم التشابهات الاقرب والأدلّ .

النفس هي الاسمى في الانسان . والفكر mens/pensée ، وهو القسم الأعلى من النفس ، هو الأقرب الى الله . ذلك ما ورد مرارا على لسان القديس بولس . اذن ، في النفس الانسانية ذاكرة وعقل وارادة[١] : الاولى هي النفس التي بها حقائق معينة ، والثانية هي النفس من حيث انها تتعقل المجردات ، والثالثة هي النفس من حيث هي محبة . وهكذا فإن الوحدة هي وحدة في الجوهر بين الفكر (منس mens) والمحبة فيه والمعرفة وهو ما يؤسس في الوقت عينه الصفة الجوهرية للمعرفة وللمحبة . عندما أحب شيئا فإن محبتي تتضمن ثلاث مفردات : أنا وما أحب ومحبتي . وهذه الثلاثة متعلقة ببعضها البعض ، متوحدة . لا تتم واحدة دون هذه وتلك ؛ وبهذا فإن الفكر والمعرفة والمحبة هم ثلاثة ، وهؤلاء الثلاثة هم واحد ، وهؤلاء الثلاثة الذين هم واحد متساوون ؛ وهذه صورة أمينة للثالوث .

---

(١) Memoria, intelligentia, voluntas.

كان اهتمام أ . كبيرا بأن لا يقيم تمايزا فعليا بين النفس وقواها ، أو بين هذه القوى ذاتها للنفس (وهو ما كان له تأثيره في علم النفس الوسيطي) ، بغية المحافظة على وحدة للنفس تكون وحدة ، برغم تعدد أقسامها ، شبيهة بالثالوث . يبقى الفرق قائما بين الثالوث في النفس والثالوث الاقدس من حيث ان النفس ليست ابدا واحدة من الثلاثي فيها ، بينما هي بالعكس في الله . اذ ليس الثالوث هو في الله ، وانما هو الله : الأب هو الله ، الابن هو الله ، الروح القدس هو الله . فهذا الثالوث هو اقنوم واحد وجوهر واحد ، أو أن الله هو جوهر وثلاثة أقانيم وبهذا يثبت القول بأن الآب ليس هو الابن ، وبأن الابن ليس هو الله ، وبأن الروح القدس ليس هو الاب ولا هو الابن .

وهكذا يشدد أ . على ان الثالوث واحد ، والواحد هو الثالوث . فالأقانيم الثلاثة لا تنفصل عن بعضها وإن تمايزت . وهي متساوية ، وكاملة ، موجودة معا منذ الازل ، وتقوم سويا بكل عمل[1] . ان النفس تجد اثار الثالوث فيها على شكل ثالوث : انها موجودة ، انها تعرف ، انها تريد ، أي الوجود والمعرفة والارادة[2] . هذه نظرة ، ولا مجال هنا ، بالطبع ، لإيراد المفهوم الاوغسطيني لدور كل من الاقانيم الثلاثة (انظر ذلك في « الاعترافات » ، ص ٥٦٤ - ٥٦٥) .

---

(١) الاعترافات ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .
(٢) نفسه ، ص ٤٨٢ ، ٥٦٤ .

٦ - المسيح في الاوغسطينية :

كان أ . قبل اعتناقه المسيحية ، يرى في المسيح انسانا فريدا من نوعه ، وذا حكمة فائقة المنزلة » . لكنه بعد قراءة القديس بولس ، آمن ان المسيح هو الرب ، المنبثق عن الاب منذ الازل ، والمخلوق كالانسان . انه الكلمة في اقنوم مساو للرب ، وهو الرب في الوقت نفسه . تجسد وولدته العذراء ، وهو انسان كامل له جسم ونفس ذات ملكات ثلاث : عقل وذاكرة وارادة[١] . أي ان فيه طبيعة الهية وطبيعة انسانية ، إلا أن له اقنوما واحدا فقط . ويرى ان المسيح وسيط بين الخطأة والعادل الخالد : لذا توجب على الوسيط طبيعة الهية وطبيعة انسانية . فلو كان له الاولى فقط لابتعد كثيرا عن الانسان ، ولو كانت له الطبيعة الانسانية فقط لابتعد كثيرا عن الله ؛ وفي الحالتين فإنه يكف عن ان يكون وسيطا[٢] .

أخيرا ، ان توسطه بين الله والناس ، أي قضية تجسد الكلمة ، قد جرى ليخلص الناس من ربقة الجسد ، وبالتالي من الموت . وهو بموته قتل الموت (سر الفداء) ، ووهب للجميع حقوقهم في الحياة[٣] . وينسق ق . أ . غايات الفداء ، فيعددها قائلاً :

١ - افسد المسيح بصلبه عقد عدم المودة الذي كنا قد وقعناه ضد الله ؛
٢ - هدانا ، بفنائه ، الى طريق التواضع Humilité والخضوع ؛
٣ - جاء ليغذينا مباشرة وشخصيا من حكمته السامية ؛
٤ - نظر الينا من خلال الجسد الذي كان يسجنه ، وافعمنا بعطفه ، والهبنا بالمحبة ؛
٥ - لا يكف عن ان يبقى في السماء مدافعا عنا لدن الله[٤] . مهما يكن ، فليس القصد هنا عرض النواحي العقيدية عند أوغسطين إلا أن معرفتها ضرورية لفهم اكمل للأوغسطينية .

---

(١) الا ان القديس اوغسطين ينبه الى ان طبيعة المسيح وان كانت مادياً شبيهة بطبيعة البشر (أي انها تموت) ، فهو من وجهة اخلاقية مختلف . أي ان طبيعته كانت بلا خطيئة .

(٢) الاعترافات ، ٣٧٥ ، ٣٨٣ .

(٣) الاعترافات ، ١٠٥ ، ١٣٧ ، ٥٦٨ .

(٤) الاعترافات ، أماكن متفرقة ، كومبيس (في الملاحظات) ، ص ٥٧٠ . مما ذكر ان القديس انسيلم سيوضح اكثر أيضا هذه الغايات .

٧ ـ طبيعة الله وصفاته :

رأينا ان الله مركز الثقل في الاوغسطينية ، والمحور الوحيد والاساسي لها . انه الكائن القائم بذاته وفي ذاته ، وهو الكائن اللامادي البسيط والواحد ، وهو الموجود الازلي الابدي ، الدائم ، اللامتغير ، موجود في كل مكان دون تموضع في مكان ، لا أول له ولا آخر ، ولا يخضع لزمان فلا زمن قبله ولا بعده ، ولا خير فوقه أو خارجا عنه . . . وهو الارادة الاسمى ، وهو الحياة التي تحيا بنفسها ومصدر كل حيـاة ؛ انه الخير الاسمى ومصدر كل خير ، والجمال الاجمل ، والصورة الابدية لكل الجمالات ، والحقيقة الاحق (الاسمى) التي تشتق منها كل الحقـائق(١) .

وأما عن صفاته ، فإن المعرفة البشرية قاصرة عن ادراكه ووصفه ؛ ولذا فاحسن وسيلة هي السكوت عن تشبيهه بالانسان او تعريفه . لا تعريف ولا تحديد له . وقد صاغ أ . عقيدة ماتزال باقية في الفلسفة واللاهوت المسيحيين وهي ان الله هو ما عنده . الله هو ما لله ، ما يملك ، ما ننسبه اليه ، (Dieu est ce qu'ila) . صفات الانسان متميزة عن جوهره ، ومتميزة عن بعضها البعض : فهو اما كامل ، اما عاقل ، اما قوي ، اما عادل . اما الله فهو ، بالعكس ، بحكم انه الكائن المطلق فهو ليس عاقلا ولا قويا ولا عادلا ، بل ان هذا التعقل وهذه القوة وهذه العدالة وهذا الكمال هم الله . ليس لله صفاتا ، وانما هو هذه الصفات . وهذه لا تتميز عن كينونته ووجوده . انه كل واحدة منها ، وهي له لانه هو كل صفة من هذه الصفات . ويرى أ . ان الصمت أوجب ، الا أنه يجوز أن نطلق على الله الفاظا بعد ان نجردها مما تتحمله معانيها من نقص . لنتأمل الله ، فذلك أفضل من التعبير عنه . ولنتصوره خير من أن نصفه . على كل ، فإنه القوة الاسمى ، العدالة الاسمى ، الرحمة العليا اللامتناهية ، العلم المطلق ، الحكمة الاحكم ، المحبة الاكمل(٢) .

---

(١) الاعترافات (ت . ف .) ، ص ٤ ، ١٠ ـ ١١ ، ٢١٥ .

(٢) نفسه ، ص ٤ ـ ٥ ، ١٠ ، ٧٦ . يراجع « في الثالوث » ، الكتاب الخامس ، الفصل الثاني .

وطبعاً ، **الله لا مادي** . بعكس الاعتقاد المانوي الذي يقوم على عقيدة حسية ترى في الله نورا ، أي جوهرا جسيمًا يلمع وشديد السناء. لقد تخلى ق .أ. عن رؤيته المانوية لله الجاعلة منه جسما لطيفا يلمع في الكواكب ، وفي النفس ، ويكافح الغياهب على الأرض .

والله خالق : خلق العالم من لا شيء . ولا تجري عملية الخلق عنده كما تكون لدى الفنان الذي يضع في فكره صورة ما ، ثم يفرضها على المادة الموفورة امامه (خشب ، فخار ، حجر ، الخ .) ان خلق الله يتم دون وجود أية مادة مسبقة ، فهو اراد ان تكون الاشياء فكانت . وهذا ما يسمى بالخلق من عدم . انه الخلق بمجرد التكلم .

لماذا اراد الله خلق العالم ؟ يرد بأن هذا السؤال بلا طائل ، فالبحث عن ارادة الله وسببها في خلق العالم هو البحث عن شيء غير موجود . تماما كالسؤال عن سبب خلق عالم كالعالم الذي نحن فيه (وهذا ما نراه في مشكلة العالم) ، وكالسؤال لماذا خلق الله العالم في ذلك الوقت لا في غيره ، وما اشبه . . .

ومن صفات **الله العلم المسبق** : هنا نصل الى مشكلة المقدر منذ الازل على كل شيء ، وعلاقة القضاء والقدر والحرية الفردية . ان علم الله مطلق ، مستقل عن الحوادث المفردة والمعينة ، وعن التحول من شيء الى شيء ؛ انه علم بالماضي والحاضر والمستقبل في الوقت عينه ، انه علم مباشر ودفعة واحدة . اما ارادته فهي مطلقة ، لا تتعلق هي ايضا بمكان ولا زمان .

ثم ان الله هو المعلم الداخلي وشمس العقل :

والنظرية المهمة ذات التأثير القوي في العصور الوسطى ، بعد الترجمات عن العربية واليونانية ، هي النظرية الاوغسطينية القائلة ان الله هو « شمس معقولة » (Intell:gible) ، وإنه شمس العقول . قبل كل شيء ، لاظهار ان الله هو المعلم

الباطني[١] ، يلجأ ق . أ . لتشبيه صوري هو الاشراق (انظر نظرية المعرفة) . والاشراق (الاشعاع) هو من أجلى ما اتسمت به الاوغسطينية . ان الفكر يعرف الحقيقة ، كما رأينا ، بطريقة تشبه الطريقة التي بها تبصر العين الاجسام . فكما ان الشمس هي مصدر النور الجسماني الذي يجعلنا نبصر الاشياء ، فإن الله هو مصدر النور الروحاني الذي يجعل العلوم معقولة في الفكر : الشمس مصدر النور ، والله مصدر الحقيقة . ان الله نور النفس[٢] او هو ، كما يقول ق . أ . ، « النور اللامخلوق » وهي تسمية موجودة في الاسفار المقدسة .

ان أ . يوحد بين الله وبين الشمس المعقولة المعروفة عند افلاطون[٣] . ان الله حاضر في النفس ، بل هو حياة النفس[٤] . هو يحييها بأن ينفخ فيها الفضائل (جلسون ، مدخل ص ١٦١ ـ ١٦٢) . وهو الفضيلة الخالدة ، والابدية ، وهو الخير المطلق واللذة الاسمى ؛ وعنه تبحث الانفس كمصدر للسعادة ، وتنشد كغاية . . .

(١) جلسون ، مدخل الى . . . ، ص ٨٧ ـ ١٠٣ .
(٢) انظر جلسون ، مدخل . . . ، ص ١٠٣ ـ ١٢٥ .
(٣) دي ولف ، ١ ، ٩ ، ١٠ .
(٤) انظر جلسون ، مدخل الى . . . ، ص ١٢٥ ـ ١٣٧ .

٨ ـ الله هو محبة :

ليست المحبة Charité/caritas ، بنظره ، شعارا ولا ملكية ، وليست هي صفة من صفات الله ؛ انها ماهية الله نفسه . ويوضح ذلك انه يقال : ان الله محبة[١] Deus caritas est تماما كما يقال ان الله هو روح . وقد اعطى روح القدس هذه المحبة وبثها في القلوب ، وهي نعمة النعم ، وأساس كل الفضائل . المحبة هي الفكرة المركزية في الاخلاق الاوغسطينية : انها محبة الخير الاسمى ، وهي تخلصنا من المخاوف[٢] . ولها شكلان : حب Amour الله ، وحب القريب .

أ ـ حب الله :

هو استجابة على حب الله ، ذلك الحب اللانهائي للبشر الذي أظهره بتضحيته بالابن ، وبعطائه لهم الروح القدس . لذا يجب ان نحب الله من جماع القلب ، وبجميع القوى ، وبالعقل برمته . وهذا الحب يسمو بالنفس ، وينيرها ، ويكشف لها الحقيقة الابدية .

ب ـ حب القريب :

وهو حب قريب من حب الله . فالنوعان مرتبطان ببعضهما البعض ، ويذوب الاول في الثاني بحيث يتوحدان . ذلك أن الانسان لا يستطيع ان يحب القريب اذا كان لا يحب الله ، وبالعكس . لذا يجب حب جميع الناس ، الصديق منهم[٣] والعدو (« الاعترافات » ، ص ١٠٠)، ويجب سد حاجاتهم ، والتخفيف عن الامهم ، والذود عن حقوقهم ، احرارا كانوا أم عبيدا . ولكي يكون الحب حقيقيا فيجب ان يتوجه نحو تأدية الخدمات الشاقة والأصعب لهم دون الأكتفاء بالنزر اليسير منهاوبالطفيف . باختصار يجب ان يهدف الحب لغياثهم المادي والروحي ، لجعلهم متساوين معنا قدر الامكان (نفسه ، ص ٤٩٣ ، ٥٩٠ ـ ٥٩١) .

---

(١) الاعترافات ، ص ٣٤٧ .

(٢) جلسون ، مدخل الى . . . ، ٢١٥ .

(٣) الصداقة عند ق . أ . تتميز عن الحب . فهي وحدة في العواطف والاذواق ، بل انها ذوبان روحين في نفس واحدة . ان لم تكن متبادلة لا يمكن ان تكون صداقة . مهما يكن ، فهي تبلغ الذروة أو هي على الأصح حقيقية فقط لدى النفوس التي تتحابب في الاله (« الاعترافات » ، ٩٨ ، ١٠٠) .

القسم الرابع

خلق العالم والشر والزمان

١ ـ خلق العالم ، طبيعة المخلوق
٢ ـ المدة الزمنية التي خلق بها العالم
٣ ـ الملائكة ، السماء
٤ ـ الأرض ، المادة
٥ ـ مقارنات ، أوغسطين . وافلاطون
٦ ـ نظرية البذور ، العلل والاسباب البذورية
٧ ـ حكم على النظرية البذورية
٨ ـ نظريتا الخلق الاوغسطينية والانسجام في العالم
٩ ـ مشكلة الشر (السيء)
١٠ ـ الشر الطبيعي والشر الاخلاقي
١١ ـ مقارنات ، أوغسطين . وافلوطين حول الشر
١٢ ـ خلاصة
١٣ ـ الزمن

١ ـ خلق العالم ، طبيعة المخلوق :

ترتبط مشكلة العالم ، كسائر المشكلات الاوغسطينية ، بالله وتدور حول مشيئته في الخلق وكيفية هذا العمل وصلته المستمرة به .

لا توجد المخلوقات الا بواسطة الله ، إلا أنها ليست منه . فلو كانت منه لصارت شبيهه ومتماثلة معه (هي تتغير وهو أبدي أزلي) أي لما كانت مخلوقات . ان العالم هو مفعول عرضي وحر للارادة الالهية ؛ وليس هو ضروريا ولا أبديا كما زعم المانويون والافلاطونيون والرواقيون .

رأينا ان عملية الخلق هي خلق من عدم ، وبمجرد الكلام . وبذلك فهي ليست فقط لا تشارك في الكائن[1] ولكنها تشارك في اللاكائن . هناك اذن في المخلوق نوع من النقص الاصلي الذي يولِّد فيه حاجة للاكتساب ، وبالتالي للتغير ايضا .

وقد منح الله كل مخلوق الاعتدال (Mesure) والشكل والنظام ، ومن ثمة فإن كل طبيعة هي بحكم التعريف حسنة . وبالتالي ، فما الشر سوى فساد واحد من هذه الكمالات الثلاثة الممنوحة ، أي أنه ليس سوى الحرمان من وجود بعضها أو كلها . انه انتفاء أو انقاص خير فيها . الشر هو عدم خالص ، بحت ؛ انه عدم وجود .

---

(١)من الممكن أيضا ، ان لم يكن الأفضل ، استعمال « موجود » بدل « كائن » .

وليس هناك من سبب للخلق سوى مشيئة الله بواسطة الكلام الالهي أي الكلمة . وطبعاً تم ذلك بفعل حر ومن العدم . كذلك فإنه بخلق العالم خلق الزمان ، وذلك بارادة ازلية وفعل ازلي . وعندما يخلق الله فهو لا يفعل كالفنان الذي يفرض شكلا ما ، يكون في فكره ، على المادة الموجودة امامه . لأنه يخلقها من العدم . وليس الخلق صدورا ضروريا ازليا كما اعتقد افلوطين والمانويون ايضا . فلو كان صدورها كذلك ، لكان يعني ان الذات الالهية ممكنة التجزؤ ، وان جزءا ما منها يصير متغيرا ، زمنيا ، اي عكس الله الذي هو وكما كررنا القول ـ ثابت ، ابدي وازلي . كما ان القول بالخلق الضروري على الله ـ ادعاء افلوطين المذكور اعلاه يضئل من قيمته ، اذ يغدو عندئذ كالبشر يتغيرّ ، ويتطور ويعدل . وهذا غير مقبول لاختلاف بيننا وبين الخـالق[1] .

لم يكن الزمن قبل وجود العالم . فقد خلقه الله في وقت ما . ويبدأ مع الأشياء ، ولا طائل من الاسئلة التي تقول ـ كما ذكرنا ـ ماذا كان يفعل الله قبل خلق العالم[2] ذلك انه ليس هناك بالنسبة لله ما هو قبله وما هو بعده ، ولا ما هو أمامه أو خلفه . واذا لم يكن لله ماضياً ولا مستقبلا ، فإن له معرفة بالاشياء وهي معرفة لا تنقسم ، وواحدة تماما كالعمل الذي به خلقها .

---

(١) انظر ما سبق عن صفات الله . يقول ولف (١ ، ١٠٧) ان ق . أ . رفض بشدة الفيضانية والاتجاهات الواحدية ، وبالعكس هو تعددي النزعة (نفسه ، ١٠٨) .

(٢) الاعترافات ، ٣٩٤ . انظر ما يلي عن الزمن .

٢ ـ المدة الزمنية التي خلق بها العالم :

من البديهي ان عملية الخلق يجب ان لا تتضمن اي مفهوم للديمومة ، أو لحقبة معينة من الزمن . فقد خلق الله كل شيء معا ، بشكل متزامن ومتآنٍ . اما القصة الواردة في سفر التكوين التي تحدث عن ستة أيام للخلق ، فيجب ان تفهم هذه على أنها يوم واحد ، أو بالأحرى برهة واحدة . والحديث عن ستة أيام هو تعبير بشكل صور ، كي يسهل الفهم على مخيلتنا الضعيفة وليست هي بالطبع أياما كأيامنا . لا يخلق الله كما يخلق البشر ، ولا هو يستريح في اليوم السابع كما يستريح هؤلاء . ويستشهد ق . أ . بآيات يقارنها ببعضها البعض لاثبات تفسيره هذا[١] .

---

(١) انظر جلسون ، مدخل . . . ، ص ٢٥٤ .

٣ ـ الملائكة والسماء :

وحديث الآية عن خلق السماء والأرض لا يعني هذه وتلك الموجودة اليوم . فالسماء كما يقصد بها في الآية مادة روحانية هي الملائكة . وليست الملائكة خالدة مع خلود الله ، وإنما فيها أساس أو ركيزة مادية ومتحركة ككل المخلوقات . والملائكة غير متحركة بالواقع بسبب سعادتها . وبذلك فهي اذن لا تخضع للتغير ، ولا تقع في نظام الزمن وحكمه ، الا انها متحركة بطبيعتها ودون ان ترتفع الى مرتبة الخلود . وقضية الملائكة شغلت كثيراً الفكر الوسيطي .

٤ ـ الأرض والمادة :

وبعكس المادة الروحانية ، فقد خلق الله الأرض اي المادة التي بلا صورة Materia informis/informe . لكن ذلك لا يعني ان الله خلق المادة ثم اعطاها الصورة في اليوم التالي . اذ الخلق متآن ، سويا وهو للتوّ . ففي الفعل نفسه وجدت الصورة واتحدت بالهيولي . يعني ذلك ،بتعبير أوضح ،ان المادة التي خلقها الله بأسم الأرض ليست سابقة على الصور زمانيا ، ولكنها تسبق هذه الصور كشرط لبقائها واستمرارها . المادة الاولى خالية من كل صورة ، وهي كالسماء (أي الملائكة) لا ترتبط بالزمن ، واظهارها الى الوجود لم يتم ضمن عدد ما من الأيام . باختصار ، لا فاصل زمني بين زمن خلق المادة وزمن خلق الصورة (الاعترافات ، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦ ، ٥٧٣) .

هنا يلجأ ق .أ . ، كما نرى ، الى افلاطون من حيث التمييز بين الهيولى والصورة . يلجأ للفكرة . فالافكار عند أ .هي « اشكال رئيسية » ، أو هي الماهيات الثابتة والأبدية للأشياء . انها خالدة ، وفي نفس الحالة هي دائما . كأنها موجودة في عقل الله . انها لا تفنى ولا تولد ، ولكن بها يتشكل ويتكون كل ما يولد وكل ما يموت .

يعني هذا بتعبير آخر ان الأشياء تنوجد بطريقتين مختلفتين : في حد ذاتها اولا ، وثانيا في الطبيعة الخاصة بها أي في الله وفي مثلها (افكارها) الخالدة . الا ان هذه الثنائية في الوجود هي متآنية ، أي تقوم في زمن واحد وسويا . عندما يصنع الحداد صندوقا فإن هذا الصندوق يوجد قبلا في فكره ، ثم في الشيء المادي . ووجوده المادي لا يمنع استمرار وجوده في فكر الحداد . اذن فكل الاشياء الموجودة حاليا في العالم هي في الوقت عينه افكار الهية .

٥ ـ مقارنات ، أوغسطين وافلاطون :

يوجد الله المخلوقات على مثال معقولاتها ، والمعقولات هي في ذات الله لا خارجا عنه (لو كانت خارج الله لكانت ادنى منه) . يعني هذا انه يضع المثل (الافكار) الافلاطونية (العالم العقلي) ، في العقل الالهي ولا يجعل هذه قائمة بذاتها . لم يكن يعلم اوغسطين ان موقفه هذا جديد ، فقد كان يظنه لأفلاطون أو أنه افلوطيني . في الحقيقة ، ينفي افلوطين ان يكون الله عالما بذاته وعالما بالمخلوقات الصادرة عنه ، « ويضع الماهيات في العقل الكلي الذي هو في المرتبة الثانية » . بعبارة اخرى ، الافكار التي توجد مع الله عند افلاطون تصبح عند ق . أ . هي الله نفسه[١] وقد سبق لفيلون ان اجرى مثل ذلك الدمج[٢] . تكون طبيعة الافكار عقلية ، وهي خالدة ، وغير متغيرة ، تقوم بدور تنظيم وهي مصدر المعرفة . لقد خلق الله كل شيء حسب نموذج خاص به ، وهذه النماذج أو الأفكار موجودة في فكر (عقل) الله . ويعطي ق . أ . لهذه الافكار عدة أسماء هي : الاشياء (الحقائق) المعقولة Ideae, réalités,.. res intelligibiles regulae, rationes, species, formae وهي على كل حال النماذج البدئية ، الاولى ، لكل نوع ، ولكل فرد وهي تعطي الصورة للمادة ، أي أنها مصدر التشكل .

---

(١) راجع ما ذكر عن الله في هذا الكتاب (الباب الثالث ، ٤) .
(٢) ولف ، ١ ، ١٠٩ .

٦ ـ نظرية البذور ، العلل والأوضاع البذورية :

هنا لا بد من التمييز بين نوعين من الخلائق : ما خلق منها تاماً ، وما سيعطى صورة عند وجوده الفعلي :

١ ـ الكائنات التي خلقت تامة وبشكل كامل منذ ان خلقت ، وتبقى كاملة الى الابد وعلى نفس الشكل هي : الملائكة التي خلقت في اليوم الاول . وخلق في هذا اليوم نفسه ايضا العناصر الاربعة (وهي الارض والبحر والهواء والنار) ، والكواكب ، ونفس الانسان التي تكون بذلك مخلوقة قبل ان تحل في بدن لها .

٢ ـ بالعكس من هذه المخلوقات ، هناك غيرها لم تخلق تامة ، وإنما هي مصورة أو متشكلة سابقاً في وقت الخلق : أي انها وضعت في بذور . تلك هي البذور الرئيسية الاساسية والاولى لجميع الكائنات الحية التي ستخلق ، حيوانات كانت ام نباتاتَ . ومنها ايضا جسم آدم الذي باتحاده مع النفس (وهي التي كانت قد تمت بشكل كامل منذ أن خلقت ، مثل الملائكة) يتكون الانسان الاول . لم تخلق هذه الكائنات تامة وبشكل كامل وأبدي ، وانما هي أُعِدَّت لان تعطى صورة . هنا يلجأ أ . الى نظرية العلل البذرية (Rationes seminales . بفضل هذه البذور Germes الكامنة التي تحتوي على جميع الأشياء التي سوف تولد وتنمو بتعاقب الازمنة) أي بنمو البذور والأسباب تتكون سائر الأشياء التي ستوجد ثم ما ينشأ وينوجد من هذه وهكذا . . .(١) .

العالم ، من جهة أولى ، خلق كاملا وتاما بسبب ان لا شيء فيه سيظهر او يتحقق الا وهو مخلوق . ومن ناحية ثانية ، لم يخلق العالم الا ناقصا ، بسبب أن ما سيخلق لم يخلق الا بحالة بذور (Germes) أو بعلة بذرية . كيف هي اذن هذه البذور ؟

انها بشكل خاص رطبة ، أي انها تؤوب الى العنصر المائي الذي هو واحد

---

(١) انظر شيئا عن ذلك في الاعترافات ، ٤٤٩ أو ٥٧٣ .

من العناصر الاربعة التي خلقها الله كخلق الملائكة كما رأينا . وفيها ايضا مبدأ نشاطية وفعالية وتطور . وهذا المبدأ هو سبب التوالد والاخصاب . وبناءً على هذه الأسس نستطيع القول : ان الله قد انهى الخلق منذ البدء ، لأن كل ما سينجم بمرور الزمن موجود في هذه العناصر . كما انه صحيح ايضا القول الآخر وهو ان الخلق مستمر .

٧ ـ حكم على النظرية البذورية :

خلق الله نوعا من الكائنات بالفعل (الملائكة ، الخ . . .) ؛ ونوعا ثانيا بالقوة أي قائمًا في أصول أو بذور يودعها في الطين ، ثم يتدبرها بحكمته ويعمل على ان تبلغ تطورها ونموها المقرر لها . كل جيل يحوي بذور الجيل الذي يليه ، وذلك بالقوة وبالعلة . وتبرز هذه البذور وتحيا وتنمو كلما وجدت الاوضاع والشروط المناسبة . وهذه النظرية :

١ ـ يُفَسَّر بها كل مخلوق جديد : فما قد يبدو جديدا هو في الواقع غير ذلك بسبب وجوده منذ البدء في بذور . « ان العلل البذورية هي مبدأ استقرار اكثر مما هي مبدأ جدة »[١] .

٢ ـ ينفي بواسطتها مذهب النشوء والارتقاء . فالبذور تؤكد وتعلل ثبات الأنواع لا تطورها . وهي تعلل لماذا حبة الحنطة تنتج الحنطة لا الحمص مثلا ، وهكذا . . . ورأى البعض فيها تفسيرا للتطور بسبب انها تبين أن ما يبدو جديدا هو جديد في الظاهر فقط .

٣ ـ تؤكد الخلق المستمر لله ، وتنفي أي عمل خلقي للانسان : لا يخلق الفلاح النبتة ، وان كان يسقيها ويرعاها . ولا يخلق الطبيب الشفاء ، وان استعمل الادوية . فهذا وذاك يستعملان القوى الصميمية والخفية للطبيعة . الله هو الذي يخلق من الداخل ، والانسان ينفذ ، أو يطبق ويستخدم قوة الله الخلاقة وهو ما يؤكده القديس بولس بقوله : من يغرس ويسقي هما لا شيء لكن الله وحده هو الذي يهب الحياة[٢] ، ليست الام ولا الاب هو الذي يهب الحياة للولد ولكن الله هو الذي يكوّنه . وكما رأى البعض فيها تفسيرا لنظرية التطور ، أو حتى استباقا لها ، فقد طَبَّقها بعضهم أيضا لتفسير التوالد الذاتي ، واستعملت لدحض الاعتقاد بالتوالد من قوى طبيعية .

---

(١) جلسون ، مدخل . . . ، ص ٢٦٣ .

(٢) قارن : رسالة القديس بولس الاولى الى اهل كورنتس ، ٣ : ٧ .

مصدر النظرية البذورية هو رواقي [1] : فالرواقيون جعلوا «الأصول البذورية» في العقل الالهي ، العقل الذي هو واحد يحل في العالم ويحركه ، ويشارك فيه كل انسان . والنظرية هذه موجودة أيضاً لدى افلوطين الذي يضع البذور في النفس الكلية .

تبناها أ . بعد ان عدل فيها : جعلها في العالم السفلي ، وفسر بها النصوص الواردة في سفر التكوين حول خلق الله . لقد استغلها لحل مشكلة خلق العالم ، حسب ماورد في سفر التكوين .

يتميز الانسان عن الحيوان لكونه عاقلا ، وعن الملائكة لكونه ذائقا الموت . ليس هو اذن جسد من جهة ، ونفس من جهة اخرى ؛ هو مركب منهما معا . وهنا يعود ق . أ . الى النصوص المقدسة فيجد ان الله خلق الانسان في اليوم السادس ، ثم يجد في مكان آخر ان الخلق كان من الطين ، فيقول : ان الله خلق سويّاً ، ومعاً ، وبشكل متزامن كل شيء ، وبالتالي يصبح معنى الايات هنا باللجوء الى الاصول البذورية ـ كما سبق ان رأينا ـ خلق النفس . أما الآية المتعلقة بالطين فهي تعني خلق البدن . بذلك يوفق أوغسطين بين النصوص فيما بينها من جهة ، وبين هذه وافكار فلسفية من جهة اخرى .

---

(١) الرواقية مذهب واحدي ، حلولي ، طبيعاني : العالم كله حي ، أعضاؤه هي المخلوقات والله نفسه . الطبيعة هي اذن الله . وهذا بالتالي ليس حرا بل انه القدر والجبر . تموت النفس (لأنها مادية) مع موت الجسم .

٨ ـ نظرية الخلق الاوغسطينية ، والانسجام في العالم :

ـ انتفع اوغسطين من التفرقة بين المادة والصورة حسب المعنى الافلاطوني الوارد في كتاب « طيماوس » . فالهيولي هي الصورة بلاكمّ ، ولا تفهم الا اذا جردناها من هذه الصورة . انها اللاصورة ، وهي موجودة من حيث انها تستطيع اخذ الصورة ، انها مبدأ الوجود وليست الوجود الحقيقي .

ـ ترى نظرية الخلق الاوغسطينية ان اصل الوجود ـ كما قال الافلاطونيون ـ مبدأ عقلي ، وليس هو اصلا ماديا . ان الله (العاقل ، المدبر ، والمنظم) هو الذي اوجدها . اذن ، لم توجد المادة مع الله كما قال افلاطون[١] .

ـ العالم ، في هذه النظرية ، متناسق ، ومنسجم ، ويسوده النظام : كل شيء نظم بشكل كامل Ut omnia sint ordinatissima . فالنظام في كل مكان ، وذاك ما يستدعي خضوع الادنى للأعلى في المجتمع ، داخل الانسان ، الخ . وبهذا الخضوع ، وبالتتابع بين الكائنات ، وموت جيل وولادة آخر ، يتولد جمال ان لم يكن مرئيا فهو يتم بمرور الزمن ، يحصل على المدى الزمني البعيد . . .

كل ما خلقه الله فهو حسن ، ابتداء من الانسان حتى اصغر مخلوق . وهذا ما يؤدي الى النظرة التفاؤلية للعالم ، وهو المذهب الموجود لدى الفيثاغوريين ، لدى افلاطون ، ولدى الرواقيين[٢] . وسيتبناه من بعد الكثيرون في الفلسفة « الحديثة » .

ـ يقوم العالم على قواعد تسبب ذلك الانسجام والنظام والجمال فيه ، وهي العدد الذي نعد به الموجودات ، والقياس الذي نقيس بموجبها ، والوزن الذي نزنها به . هناك قوانين بموجبها يسير الكون ، ويتأمن فيه النظام . ليس الخلق

---

(١) نذكّر بأن افلاطون قال بأن الله واحد ، وهو عناية ، الا ان المادة هي مبدأ آخر مطلق وخالد . وهي لا محدودة ولا تحدد أو تعرف ، لم يخلقها الله وانما هو نظمها وفق المثل .

(٢) حتى الشر بنظر هؤلاء ـ كما هو معروف ـ يؤدي الى الانسجام العالمي .

ضروريا ، بل هو من ارادة الله وعقله . فالله خير ، ولا يفعل الا الخير . والوجود خير (هو افضل من العدم) ولهذا اراد الله ان يخلقه فخلقه (والله كما رأينا يوصف بالعقل ويوصف بالارادة) . وحيث انه يوصف بالعقل ، فقد خلق النظام في العالم ، ورتب كل شيء فيه .

يتضح بيسر ان هذه النظرية قد مزجت ووفقت بين الافلوطينية المحدثة وبين العقائد المسيحية ، وانها فسرت بذلك ما هو فلسفي مع ما هو ايماني ، الى حد حسن ، كما اعطت تأويلات رمزية لنصوص دينية وما شابهها . . .

٩ ـ مشكلة الشر :

شغلت مشكلة الشر حيزًا كبيرا في وعي ق . أ . ، وسعى في حله لها لأن يتدبرها لدى المانويين ، ولدى افلوطين وغيره من الفلاسفة ؛ بحيث يجعلها تنسجم مع معتقده العام ، ونظرته التفاؤلية للعالم .

رأينا في سياق البحث هنا وهناك نظرات كانت خاطفة على هذه المشكلة . لا بد الآن من استرجاع بعض ذلك ـ او نوع من تكراره اذا جاز القول وتقديمه ككل ـ كنظرية اوغسطينية متآلفة .

لا يكتنه مفهوم النعمة في المسيحية بدون الشرور والاثام الموجودة في العالم . ومن ناحية ثانية اذا كان الله كائنا كاملا ، والمسؤول عن كل ما خلق ، فكيف يخلق الشر ، أي عدم الكمال ؟ وكيف يتفق عدم الكمال في المصنوع مع الكمال في الصانع ؟ ان كل طبيعة هي خيّرة بحكم تعريفها ، والطبيعة السيئة هي التي تكون فيها الكمالات الثلاثة (اعتدال ، صورة ، نظام) فاسدة ؛ وتكون سيئة فاسدة بمقدار درجة فساد هذه الكمالات التي رأينا ان الله منحها لكل جوهر ماديا كان أم روحانيا . واذا لم تكن الكمالات فاسدة فإن الطبيعة (أي الكائن) تكون عندئذٍ اعتدالا وصورة ونظاما ، أي أن الكائن يكون جيدا ، خيرا ، حسنا . الشر اذن هو نقص الخير . انه فساد احدى خصائص الموجود ، ويتفاوت بمقدار هذا الفساد . انه خلل فيها ، أو في ترتيبها ، أو في بعضها . انه نقص في خير كان يجب ان يحوزه الكائن . هو اذن عدم محض ، أو غياب ، أو عدم وجود . وليس هو كائنا ، موجودا قائمًا ، أو وجوداً كما يعتبره المانويون . فالشر لا يفهم بمعزل عن الخير ، ولا خارجا عنه . لكي يكون الشر يجب ان لا يكون الخير موجودا . وليس للشر صفات ، فما هو عدم وغير موجود لا يمكن ان يكون له صفات[1] .

لم يخلق الله الشر ، لأن الله كامل وخير محض . الا ان الشر (والسيّء) ،

(١) يطبق ق . أ . هذه الاطروحة على العمل الارادي وعلى الخطيئة .

لا بد منه ولا يمكن تجنبه . ذلك ان الله وإن هو يخلق من عدم فإن ما يأتي من عدم يكون قابلاً للفساد . يعني ان الخلق من عدم يتضمن ، حكما وبالضرورة ، الشر (السيء) . ولكن لماذا خلق الله موجودات قابلة للفساد ؟ ولماذا خلق في الانسان مشيئة ضعيفة وارادة قابلة للخطأ ؟

١٠ ـ الشر الطبيعي والشر الاخلاقي :

رأينا أن الأشياء من حيث هي موجودة ، أي بطبيعتها ، هي خيّرة (جيدة حسنة) ، غير سيئة . والعالم مسرح للفساد ، والتلف ، والخلل ؛ يضاف اليها لدى الانسان الالام والاحزان والاتراح . والشر هنا هو الفساد والزوال . لكن هذا الفناء لبعضها هو وجود لغيرها . اذا فسد هذا تكوّن غيره ، وهكذا دائما ، وبشكل متعاقب : الاضعف يتخلى او يفنى امام الاقوى ، والأشياء الارضية أمام الاشياء السماوية . . . والذي يموت أو يكف عن ان يكون لا يشوه جمال الكون ، بل بالعكس فإن ما يفنى يفسح المجال لان يحل محله غيره ويستمر بذلك الوجود[١] . فالكون يستمر ويبقى على شاكلة قصيدة ما حيث جمالها في سيرورتها ومسراها . أو كخطاب بليغ يكون جميلا رغم ان كلماته تسير ، تنتهي ، نتخطاها ، أو كأنها تموت .

يقوم الفناء ، هنا ، في أسس النظام ، وفي صلب ترتيب الكون ، وفي علة جماله ودوامه . كل شيء يفيد ، حتى خطيئة شخص ما تفيد غيره : يتعظ بها هذا ، أو هي تنبيه أو عقاب لذاك ، وهداية لآخر . . . ان الشر ، باختصار ، يساهم في اظهار النظام العـام[٢] .

اما الشر الاخلاقي فهو يعود الى هذا السؤال : كيف يمنح الله ، وهو الكامل ، الانسان ارادة تستطيع فعل السيء ؟ .

قلنا مرارا ان الاشياء اذا اخذت بحد ذاتها هي حسنة ، انها خيرات (خيور) وهذه الخيرات اعطانا اياها خالق كل خير . ان اليد بحد ذاتها نافعة وحسنة ، الا ان من يرتكب بها شيئا كعمل اجرامي أو مخجل فإنه يكون قد

---

(١) اعطى ق . أ . الكثير من الحجج لدعم نظريته عن الجمال الكوني ، وعن ان عدم الكمال والنقائص والشرور هي في التفاصيل والجزئيات فقط . والجزئيات فقط . وقد اثر ذلك الى حد بالغ جدا في العصر الوسيط .

(٢) الاعترافات (ت . ف .)، ص ٢١٣ .

استعملها استعمالا غير حسن ، استعمالا سيئا . كذلك القدم ، والعين ، وكذلك الارادة .

اذا اخذنا الارادة بحد ذاتها ـ ككل طبيعة اي ككائن ـ فإنها جيدة ، خيرة . اذ بدونها لا وجود لحياة خيرة .

والارادة تأتينا من الله . وهي بحد ذاتها ليست خيرا مطلقا تماما أي كالعدالة والقوة والعفة (التي اذا أسأنا استعمالها نكون قد أزلناها تماما) ، الارادة اداة ذات طبيعة خيّرة ، الا ان مفعولها يمكن ان يكون سيئا حسب طريقة الانسان باستعمالها . وكما ان العقل مصدر العلم يعلم ذاته ، والذاكرة تخزن الذكريات تتذكر ذاتها ، فكذلك هي الارادة : انها سيدة نفسها ، حرة ، هي التي تسيء استعمال الخير أي استعمال نفسها (لأنها بحد ذاتها خير) .

الله مصدر كل شيء ، ومصدر كل خير طبعاً . صحيح انه خلق الارادة سيدة نفسها ، لكنه خلقها ايضا قادرة على ان ترتبط بالخير الأسمى وان تحيد عنه . أي أنه يوجهها الى الخير : وهي حرة ان تقبل أو أن ترفض . واذا فعلت الخير فإنما تفعله مشتركة مع الله الذي يخلق كل فعل . البحث عن مصدر الشر هو البحث عن مصدر غير موجود ، كما رأينا . فالصمت هو غياب الصوت ، والظلام هو غياب النور . . . وعلى هذه الشاكلة يفسر ق . أ . الخطيئة الاولى فيقول : انها نقص محبة الله في الارادة . الا ان الله يساعد الارادة عندما تقع أو تخطيء بواسطة النعمة .

١١ ـ مقارنات ، أوغسطين . وأفلوطين :

رأينا ، في مواقف عديدة ، أ . يوفق بين افلوطين والدين ، أو ينتفع من الآراء الافلوطينية بأن يرتكز عليها فيعدل فيها ، أو أنه يناقشها ، أو يعاكس بها آراءه لايضاحها .

يرى افلوطين ان الشر هو المادة . فما هي المادة ؟ نعود هنا الى نظرية الفيض القائلة بأن المخلوقات تصدر بالضرورة عن الله ، وانها كلما ابتعدت بأصلها عنه ازداد نقصها (اذ يقل كمالها وقربها من الله) من ادنى الى ادنى ، حتى نصل الى المادة التي لا شيء ادنى منها[١] . المادة بذلك هي لا معينة وغير متصورة ، ولا صورة لها ، وانقص الموجودات او انها غير موجودة ، أنها عدم وجود ، انها الشر .

المادة هي اذن بنظر افلوطين اللاخير ، عدم الوجود ؛ وبالتالي فهي الشر . من هنا انطلق أ . وطبق المبدأ الافلوطيني بعد ان عدل فيه وحذف منه . اولا : القول بأن المادة لا وجود . فالمادة عند أ . مهما كانت صغيرة ولا شيء ادنى منها ، فإنها تبقى مع ذلك موجودة اذ انها تأخذ صورة ما ، وتصبح عندئذ قابلة للتحديد والتعيين . ثانيا ـ وهو ما ينتج عن النقطة الاولى ـ بما ان المادة موجودة فلا يمكن أن يكون موجود من الموجودات شراً في حد ذاته . ذلك ان مبدأ أ . هو أن كل طبيعة هي بحد ذاتها خيرة ، حسنة ، لا شريرة .

وليس الشر صادرا بالضرورة عن الله (كما يقول افلوطين) : ان أ . كما رأينا يؤمن بأنه لا يصدر عن الله الا ما هو من طبيعته ، أي ما هو حسن وخير .

---

(١) عن الماهية صدر الوجود ، اي كما نحت من Esse (وجود) ، وكما ان الفعل « وجد » يعني بالتمام الكلمة « ماهية » . لم يعط الله المخلوقات ان تكون ما هو فيه من كمال (والا حصل تناقض كما رأينا) ، بل انه رتب الطبيعات لماهيات المخلوقات حسب درجات . فعدم التساوي بين الماهيات وتراتبها التصاعدي قائمان اذن على اللامساواة في اشتراك الكائنات مع الله (الموجود الاسمى) والتي تمثل كل منها احد افكاره .

اما ضرورة الشر في العالم التي قال بها افلوطين فينفيها ق . أ .[1] بتعريفه للشر انه نقص ما في الكمالات أو الخصائص ، أو خلل أو فساد في النظام . لذا فليس الشر ضروريا ، الا أنه لو لم يكن موجوداً لكان ذلك افضل للنظام . اما التناقض الاوغسطيني مع الفهم المانوي للشر فهو عميق جدا اذ ليس من المعقول ان يبقى مؤمنا بالمسيحية من يقول بأن الشر اله موجود فعلا الى جانب اله آخر ينازعه . . .

١٢ ـ خلاصة :

في البدء ، تبنى ق . أ . الحل المانوي للشر ؛ ثم تخلى عنه واعتنق الحل الافلاطوني ، ومن بعد فقد تخلى عن هذا الأخير ايضا مقدما نظريته الخاصة به . ليس الشر جوهرا ابديا ازليا كما يزعم المانويون ، فالله لا يخلقه بل يقف ضده . انه نقص ، حرمان[2] ، وهو بالتالي ليس ضروريا . ورغم بشاعته وما يحدثه من الام وآثام فإنه يساهم في اظهار نظام العالم . والشر قائم بسبب ضلال الارادة البشرية[3] . وعندما يتساءل أ . عن سبب زيغ هذه الارادة يرد قائلا بسبب الخطيئة الاصلية ، وان هذه الخطيئة نجمت عن سوء استعمال الحرية . اما لماذا كانت هذه الحرية عرضة للخطأ ، أو لماذا لم تخلق ذات طبيعة متوجهة دائما صوب الخير فهو سر من الاسرار[3] .

١٣ ـ طبيعة الزمن

ما هو الزمن ؟ من يستطيع ان يعطينا له تعريفا دقيقا ؟ يشعر الناس بالزمن ، لكن لا أحد يعرفه رغم انه يجري على الالسنة بشكل مألوف جدا . ويقول : « انا اعرف الزمن طالما لم يسألني عنه أحد ، لكني أكف عن معرفته اذا

---

(١) الاعترافات (ت . ف .) ، ص ٥٥١ .

(٢) الاعترافات (ت . ف .)، ص ٧٠ ، ويقول أ . صراحة انه اخذ ذلك عن افلوطين (ص ٥٥٠) .

(٣) نفسه ، ص ٢١٦ .

(٤) نفسه ، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٣ .

شئت ان اشرحه لمن يسألني عنه »[1] .

من الشائع الحديث عن أزمنة ثلاثة هي الماضي ، الحاضر ، المستقبل : الماضي هو ما لم يعد موجودا ، والمستقبل هو ما ليس بعد ، اما الحاضر فبسبب سرعته المدوّخة يصعب التقاطه[2] . صحيح اننا نقـول : « ماض طـويل » و « مستقبل مديد » وما الى ذلك . لكن هذه كلمات طائشة : فالماضي لم يعد موجودا ، والمستقبل غير موجود بعد . لن يكون لهما بالتالي طول ؛ ومثلهما ايضا بلا طول هو تلك اللحظة اللامتجزئة واللاممتدة ، لحظة الحاضر . اذن ، يظهر الزمن لنا كشيء ما غير دائم ، مترجرج ؛ ثم هو وان بدا مستمرا متواصلا فإنه يفرق الانسان ويشتته ، ويسرع الخطى ليهودي في العدم .

ب ـ مصدر الزمن :

يتولد الزمن من الابدية[3] ، وليس هو سوى « اشارة » ، « شكل » منها : فالزمن يجري وتبقى هي ثابتة ، وهو اما ان يكون الامس أو اليوم أو الغد ، بينما هي « اليوم هذا » بصورة مستمرة وأزلية . والسنون تمضي وتنطوي و « انت انت وسنوك لن تفنى »[4] . هنا منطلق أ . الذي يتابع : سنوات الله لا تروح ولا تجيء بعكس ما يحصل بسني البشر ، وسنوات الله ثابتة ، وليست سوى يوم واحد ، وهو خالق كل الازمنة . لذلك فهناك حقبة لم يكن فيها الزمن موجودا . والزمن مخلوق كالعالم ، وقد بدأ يجري في اللحظة التي اخذت فيها المادة تتحرك بتأثير الصورة .

---

(١) الاعترافات ، ٣٩٧ .

(٢) Guitton, le temps et l'éternité..., 179-226.

(٣) الاعترافات ، ١١ : ١١ ـ ١٣ (ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤) .

(٤) الامثال ، ١٠١ : ٢٨ .

ج ـ قياس الزمن :

كيف نستطيع اذن ان نقيس الزمن ؟ نحن نشعر بأن لا طول له حتى في الوقت الحاضر الذي نشعر به .

لقد حل الافلاطونيون المشكلة بأن قاسوا الزمن على الحركة المستمرة والمتماثلة دائما التي للافلاك : قالوا ان الزمن هو حركة الشمس والقمر والكواكب . لم يوافق أ . على هذا الحل الذي رآه خاطئا ويوهم الناس ، فقال : لنفترض ان الافلاك توقفت عن المسير . ان توقفها هذا لا يوقف الزمن[1] اذ يكفي ان يدور دولاب خزاف كي نستطيع ان نحسب عدد دوراته وسرعتها وبطئها . من جهة اخرى ، فإن الزمن قل ان يندمج بالحركة ، اذ نرى ان نفس الحركة ـ كنقل جسم ما او القاء قصيدة ـ يمكن لها ان تجري اما اسرع واما ابطأ ، أي أننا نؤدي نفس الحركة حسب ازمنة متغيرة . وخلاصة ذلك في قول « الإعترافات » :

« ليس الزمن اذن ، حركة جسم » (ص ٤١٢) .

ومع ذلك كله فنحن نقيس الزمن : نقول بأنه اطول ، أو ضعف ، أو نصف زمن آخر . واذن فلدينا مبدأ لقياسه ، بل وايضا لدينا امتداد (ممتد) يقاس لكن هذا المبدأ هو خارج الزمن ، وفوقه . وليس لذلك الامتداد شيء ما مما هو فضائي ، ليس هو حيزيا . ذلك انه امتداد روحي . ونحن نقيس الزمن في فكرنا لأن الفكر ، بحركة واحدة وبعمل واحد ، ينتظر المستقبل ويثبت انتباهه على الحاضر ويتذكر الماضي . يتضمن الزمن وعيا منا وذاكرة ، وهذا ما يذكر بنظرية برغسون ـ الى حد ما ـ في الديمومة . والزمن ذاتي في كل انسان : يشعر هذا بأن الزمن يجري في داخله . مع ذلك فالانسان يتنبه الى ان الزمن يفرض عليه من

---

(١) الاعترافات ، ص ٤٠٨ ـ ٤١٠ . كما ان ق . أ . يقول بهذا الصدد « عندما تتوقف الشمس عند دعاء انسان كي تتيح له ان ينهي معركته بانتصار ، فانها تكون قد بقيت ثابتة لكن الزمن كان يمشي » (ص ٤١٠) .

خارج ، وان جري الزمن أو مساره لا يمكن ان يؤلف حياة الانسان ، ولا ان يؤلف ديمومته الحقيقية .

د ـ الديمومة : Durée الحقيقية :

يشعر الانسان ان الزمن سجن له ، ولذا يرى أ . ان جهود الانسان كلها ينبغي أن تنزع نحو التحرر من قيد هذا السجن . صحيح ان افلوطين لاحظ ذلك ، لكنه اعتبر الزمن تقهقر الجوهر Substance الالهي للنفس ، ولذا فإنه دعا الى أنه في سبيل ان تتحرر النفس من الزمن عليها ان تعيد صعود الطريق باتجاه معاكس ، ذلك الطريق الذي سلكته في هبوطها وأن تعود بهذا الى منبعها : الى الكائن الاسمى . وفي هذا الصعود ، بنظر أفلوطين ، تجد النفس أن الزمن وهم محض من أوهام وعيها .

اما لدى أوغسطين ، فبالعكس . ذلك ان الزمن هو حقيقة واقعية Réalité . ثم ليست الخطيئة ظاهرة ما ورائية خالية من الخطأ والمسؤولية ، انها حادث اخلاقي ثقيل بالاغلاط محمل بالخطايا . وبنظر أ . ، هذه الخطايا هي التي تولد في النفس عذاب الضمير الناتج عن الماضي ، والقلق من المستقبل ؛ وذلك ما يحدث فيها الانقسام . ليس هناك ، بالتالي ، سوى وسيلة واحدة تجعل النفس تنعتق من عبودية الزمن وهي ان ترى فيه حقبة اختبار وخلاص ، وان تسيطر على انفعالاتها واهوائها التي تضعف طاقة النفس ، وان تنزع نحو صعود روحاني يصنعها فوق مجرى الحوادث والأشياء ، ويجعلها ثابتة مستقرة في زمن حاضر من الدعاء والتأمل[1] .

هـ ـ بالأبدية نفهم الزمن :

قلنا انه لا يتوضح مفهوم الزمن بدون الابدية . ومن اراد ان يحكم على

---

(١) الاعترافات ، ص ٥٧٩ .

الزمن فعليه أن يلجأ لمقياس هو المطلق[1] . لفهم الزمن يجب تخطيه . ذلك هو رأي افلوطين (« التساعات » ، الكتاب الثالث ، ٧ ، ١) الذي يتبناه ق . أ . ، ولكن بعد ان يجعل علاقة الزمن بالابدية مختلفة المعنى والقيمة . فالصلة بينهما التي هي صلة سقوط ومرض للنفس عند افلوطين (التساعات ، الكتاب الثالث ٧ ، ٢) وترى الزمن ثمرة تحلل حياة النفس ، اصبحت عند ق . أ . - الذي وان رأى في الزمن ايضا سمة الخطيئة - صلة جعل منها التجسد مختلفة المعنى والاتجاه .

فرض على أوغسطين ان يدرس مفهوم الابدية بسبب سخر الوثنيين من عقيدة خلق الزمن ، فقد كانوا يتساءلون : « ماذا كان يفعل الله قبل ان يخلق السماء والأرض »[2] . وقد رأينا فيما سبق ان أوغسطين كثّف السؤال أولا بحيث جعله : اذا كان قرار الله ان يخلق وجد فيه منذ الازل فلماذا لا يبقى هذا الخلق الى الأبد ؟ واذا كان هذا القرار غير ابدي فكيف يكون الله نفسه ابديا وثابتا ؟ . يقول هنا ق . أ . اننا اذا قلنا ان الله كان يعيش في بطالة لأجابونا : لماذا لم يبق كذلك ، ولماذا لم يستمر بلا عمل كما كان قبل خلق العالم ؟ فهل حصل فيه حركة جديدة أو ارادة جديدة دفعته لخلق الموجودات التي لم يكن يفكر فيها قبلا ؟ وفي هذه الحالة فكيف نستطيع القول بانه خالد وقد ظهرت فيه ارادة جديدة لم تكن قبلا ؟ والقسم الثاني في هذه المحرجة Dilemme هو : اذا كانت ارادة الله هذه قديمة فيه ، ابدية ، فلماذا لا تكون المخلوقات الناتجة عن هذه الارادة مخلوقات ابدية وثابتة مثله ؟[3] .

كانت اجابة أوغسطين ثاقبة ، مبطلة لاوهام مخيلة لم تتحرر في هذه التساؤلات من الزمن المعروف ، ومن مفاهيم الماضي والمستقبل . ومن هنا نبعت

---

(١) نعرف ان افلاطون يقول في غورجياس ان تحديد شيء ما - الطاولة مثلا - يستلزم اللجوء للغرفة التي فيها الطاولة ثم للبناء ثم للبلد . وهكذا حتى نصل الى المطلق .

(٢) الاعترافات ، ١١ - ١٢ (ص ٣٩٢ وما بعد) . انظر لي بلون (بالفرنسية) ، ٢٤٩ .

(٣) الاعترافات ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

الصفة الخاصة بفلسفته وهي الصفة الوجـودية[1]. وهنا كان ايضا افتراقه الجذري عن أفلوطين .

أ ـ المفهوم اليوناني للزمن :

كان هنا أمام أ . عدة نظريات ، مختلفة الى حد ما فيها بينها ، حول الزمن في الفكر اليوناني . كانت هناك فكرة شبه مشتركة بين الجميع أو أنها مقبولة الى حد بعيد ، تلك هي نظرية العودة الدورية للأحداث ، وما يشبهها من نظريات مماثلة .

يرى أفلاطون « ان الزمن متولد » ؛ لكنه زمن خـرافي[2] .اما ارسطو فكان يبحث ، في الأجيال الحيوانية والبشرية ، وفي تتابع المذاهب الفلسفية ، بل وفي الفصول وفي حركات الافلاك ، عن الشكل الدائري الذي هو انعكاس وتقليد لأبدية المحرك الاول[3] . وكان الرواقيون يقولون بنظرية النكبات التي تجدد ، تجديدا دوريا ، العالم . اما افلوطين ـ الذي حاول ان يوفق بين معلميه هذين ـ فقد قال بنظرية هبوط النفس ، ورفض مفهوم الزمن الدوري الذي يجده لدى الانسان العامي . مهما يكن فلا يبدو ان افلوطين يرى التاريخ كحقيقة واقعية ، اذ ليس الزمن بنظره سوى نوع من الوهم .

وهكذا فإن الفكر اليوناني يعتبر الانسان كشيء ، ولا يعطي الزمن اهميته ، ويرى ان « لا جديد تحت الشمس » : ليس هناك ما هو مفرد ، او متفرد ، وما لا يعاد.الذهنية هنا متفائلة ، كسولة ، تعتقد بأن كل الامور تتدبر وتنتظم . وذلك مالم تره الذهنية المتدينة التي تؤمن بالمصير للانسان ، وبالمحبة ، وبالفرد أيضاً .

---

(١) لي بلون ، ٢٤٧ .

(٢) انظر ، عن الزمن عند افلاطون ، طيماوس ، ٣٩ ب ـ د . دوهيم ، نظام العالم ، ١ ، ٦٥ ـ ٨٥ . يراجع ، غيتون ، ص ٣ ـ ٥ .

(٣) عن الزمن بنظر ارسطو ، انظر ، غيتون ، ٥ ـ ١٠ .

خلاصة وحكم عام :

اولاً ، يوجد في « التكوين » تأكيد على الخلق وبداية العالم في الزمان (وسوف يفصل القديس توما بين هذين الامرين) ، وكان امام ق . أ . ثانياً الدين الهلينستي المتمثل خاصة بفلسفة افلوطين والذي يشدد على قدم العالم وابديته . وكان هذا الدين يقف في وجه المعتقد المسيحي ، وكان مفهومه للزمن يعارض التجسد ويناقض فكرة الخلاص المسيحي . ذلك ان المفهوم اليوناني للزمن (وهو المفهوم الدائري) ، لا يتفق مطلقا مع المفهوم المسيحي الذي يرتكز على منطلقات مختلفة تماما ، وعلى التاريخ ، وعلى القول بالخطيئة ، على سر التجسد المسيحي[1] . تعطي المسيحية للزمن دلالة روحية أو معنى سماويا وفعالية ، هذا بينما لا نجد مفهوم الرقي والسير للامام في الفلسفة اليونانية . مهما يكن فان مشكلة الزمن ـ في القرن الرابع ـ كانت ذات صلة سائر المشاكل الاخرى مثل : سعادة النفس ، واقعية الشر ، صفات الله ، عقلانية دين الانجيل ، الخ . . .

قطع اوغسطين كل علاقة مع العقلية القديمة في هذا الصدد ، ليقيم فلسفة المسؤولية والحرية وفلسفة الشخص ، انطلاقا من تفكيره حول الخطيئة وبحثه فيها . يبقى الاختلاف ـ ونعيدها مرة اخرى ـ عميقا بين مفهوم الزمن الاوغسطيني والمفهوم القديم له : ان الزمن ـ في المفهوم الاول ـ هو شرط ابديتنا ، وفيه يتقرر مصيرنا ، انه الطريق نحو الأبدية . ليس الزمن سجنا علينا الفرار منه بواسطة الوجد ؛ بل هو وسيلة فعالة ونشيطة ، ويجب استخدامها كي نبلغ ابدية السعادة . انه ذو معنى واقعي ، كما أن له معنى أخرويا ، وبه نؤمّن المرور الى الابدية . ليس هو كالوجد الافلوطيني سبيلا للتخلص من الجسد والواقع . يجب ان نستخدم الزمن وان ننتفع منه ، لا ان نحتقره كما يفعل انصار الوجد والتأمل . النظرة الاوغسطينية للزمن هي نظرة عيانية واخلاقية ، وهنا تكمن اصالتها وخلودها . انها تجعل من المستقبل البعد الاساسي والجازم للزمن : فالمستقبل هو

---

(١) انظر غيتون ، ٣٥٥ ـ ٣٦٣ .

قطب الرحى في الديمومة ، وتستمدّ هذه منه ضراميتها وديناميتها . تجعل النظرية الاوغسطينية من الزمن « مكان اختيارات » ، وامكانيات على التوجه ، وطريقا نحو الأبدية ـ وهو الأمر الذي اظهره وشدد عليه بوجه خـاص ج . غيتون[١] . وهنا تكمن نقطة الافتراق بين أ . والافلاطونية ، وهنا أيضا تتجلى استقلاليته عن الافلاطونية ، واصالته ، واقترابه الشديد من المفاهيم المعاصرة للزمن . لقد فهم معنى العالم ودلالته حسب منظور تاريخي ، وهو معنى اهم بكثير من ذلك الذي نجده في تداخل (تعالب) الافلاك والدوائر ، وتناضد (ترافف) الانـواع والانسجام الستاتيكي . لقد كان الفضل في ذلك للتاريخ المقدس الذي املى نظرته الخاصة على سير الزمن وهي نظرة ، كما كررنا هنا مرارا ، مختلفة عما تعرف لدى اليونان . لقد اختلف ق . أ . عن هؤلاء ونبذ ما هو عندهم من نزعة تفاؤلية ومذهب آلي . باختصار ، لقد رأى الكثيرون من دارسي الفكر الوسيطي ان طرح وحل مشكلة الزمن هو ما يميز الاوغسطينية ويظهر اصالتها ـ و ـ بشكل خاص ـ معاصرتها للافكار الفلسفية اليوم[٢] . ان تلك المشكلة هي التي كونت أساس أو هي مركز المنظور الاوغسطيني للانسان والعالم .

---

(١) كما ان لي بلون يشير في أماكن عديدة جدا من كتابه ، الى اقتباسه وتأثره بهذا المؤلف .

(٢) مرات عديدة جدا يشير لي بلون ـ وهو مؤلف متحمس ، درس أ .. على ضوء النظرة الحديثة له المنطلقة من المؤلفين الالمان ـ الى الشبه بين مفاهيم سارتر عن الزمن ومفاهيم أوغسطين . . .



القسم الخامس

علم النفس الاوغسطيني ومشكلة المعرفة

١ ـ ماهية النفس ، المشكلات التي تثيرها
٢ ـ ماهية الذاكرة
٣ ـ الارادة
٤ ـ الحرية
٥ ـ النعمة
٦ ـ الصفة الوجودية والعيانية في السيكولوجيا الاوغسطينية
٧ ـ مشكلة المعرفة
أ) المعرفة الحسية
ب) المعرفة العقلية
ج) الاشراق (الاشعاع)
٨ ـ مقارنات : أ . وافلاطون ، هو وديكارت

١ ـ ماهية النفس ، المشكلات التي تثيرها :

يرى أ . ان الانسان مركب من نفس وجسم ، ولا يستطيع ان يعيش الا بكليهما معا ، الا انه يتميز بنقطتين ، في هذا المضمار ، عن غيره هما ، أولا : تشديده بشكل خاص وجلي على وحدة النفس ، وبدلا من ان يحددها تبعا للانسان فإنه يعرفها مباشرة وفي حد ذاتها بالقول انها جوهر عاقل صنع لكي يدبر الجسم ، من جهة ثانية ، تعريف الانسان بحكم كونه « جوهرا مركبا من جوهر ثان هو النفس ومن جوهر ثالث هو البدن . على هذا فإن الانسان هو « نفس عاقلة تستخدم بدناً » . الصعوبات الميتافيزيكية كثيرة في هذا التعريف المشدد على تسامي النفس ازاء البدن ، وعلى تفوقها عليه .

هكذا فإن الانسان هو نفس قبل كل شيء (ولذا فإن المعرفة والاخلاق في هذه النظرية يعاكسان الجسم) ، وهي جوهر روحي . واثبات انها جوهر هو ، بنظر اسقف أيبونا ، اثبات كونها متميزة عن الجسم ، أي عكس اعتقاده القديم أيام اعتناقه للمذهب المادي . ولإثبات هذا التميز يكفي اظهار ان النفس موجودة على حدة في الجسم الذي تحركه .

ويلجأ للتدليل على ذلك الى اتباع منهج قبلوي يقوم على ان كل شيء له خصائص متميزة هو بالضرورة شيء متميز . يعني ذلك ان الجسم هو شيء ممتد طولا وعرضا وعمقا ، له ابعاد ، ويحتل حيزا ما . وبما انه لا شيء من هذه الصفات يـؤوب الى النفس ، فإن النفس ليست الجسم ليس للنفس امتداداً ولا ابعادا . . . والدليل هو أنها تلم بوجودها بشكل مباشر ، وحتى في الشك .

وليست النفس عنصرا ما من العناصر : ليست من الماء ، ولا من الهواء ، ولا من أية ماهية ادق من الهواء والطف . ولا يستطيع احد انكار انها موجودة وانها تحيا وانها تفكر . وحيث ان اوغسطين قد عرفها على أنها « جوهر عاقل صنع كي يدبر البدن » فإن النفس ، اذن ، هي التي تمنح الحياة[1] . كل الوظائف الحيوية في البدن تقوم هي بها . لكن كيف يمكن لجوهر معقول (Intelligible) ان يَتَّحد بالبدن بغية تحريكه واحيائه ؟ انه سر عميق الاغوار بنظر أ . ، وهو سر مقلق .

ثم ان النفس إذ تكتنه ذاتها تحررنا من الشك . وان نفكر هو ان نحيا . ان نحيا هو ان نتصرف كجوهر يحرك ، متميز عن البدن الذي تحييه وتحركه النفس . **والنفس خالدة** : يأخذ أ . في « المناجيات » عن كتاب « فيدر » لافلاطون الحجة القائلة بأن الحقيقة ، بطبيعة الاحوال ، غير قابلة للفساد أو الهدم . كذلك لا تقبل أية ماهية من الماهيات عكسها ونقيضها ، وحيث ان النفس البشرية تشارك مشاركة أساسية في فكرة الحياة ، فإنه لمن المتناقض ان نعتقد بأنه من الممكن ان تقبل ما هو نقيض الحياة ، نقيضها هي ، وهو الموت . فالنفس ثابتة ، خالدة ، لا تقبل الفناء[2] . الا ان أ . وان انطلق من هذه النقطة الافلاطونية ، فإنه عدّل فيها ، وركّز على الحقيقة القصوى أي على ضرورة وجود الله . وهناك ايضا برهان آخر يقوم على الرغبة الطبيعية عند الانسان في السعـادة[3]. وسوف نرى ذلك في دراستنا للسعادة .

عرفنا ان العقيدة الاوغسطينية برمتها مؤسسة على الله ، وعلى أفكار حوله : فالنفس واسطة بين البدن الذي تحركه وبين أفكار الله التي تحركها . وهي روحانية[4] ، غير منفصلة عن الافكار الالهية التي هي أيضا روحانية . لكن

---

(١) الاعترافات ، ص ٣٧٢ .

(٢) الاعترافات ، ص ١٨٥ ، قارن مع خلود النفس عند افلاطون ، كتابنا ، مذاهب علم النفس (بيروت ، ١٩٧١) ، ٢٨ - ٣٢ .

(٣) M. Martin, Saint Augustin (Paris, Alcon, 1923), PP. 160-161.

(٤) الاعترافات ، ص ٢٥٣ .

النفس ليست قسما من الله ، والا لكانت ثابتة لا تتغير وغير قابلة للتحسن أو للتقهقر . لقد خلقها الله ، كما خلق كل شيء ، من العدم ، بارادته هو . خلقها على صورته وشبيهة به[1] . وهي ترتقي صوبه ، وتتطلع اليه ، بل وتتجدد في المشاركة مع الحكمة الالهية (الاعترافات ، ٢٠٧) .

انها مخلوقة قبل البدن ، وهنا ينطلق ق . أ . من نصين مقدسين : فسفر التكوين يقول ان الله خلق الانسان على صورته وشاكلته ، وإنه خلق الرجل والمرأة في اليوم السادس[2] . وفي مكان آخر يرد في الكتاب المقدس ان الله خلق الانسان من طين الارض ، وانه اخرج حواء من آدم بعد استراحة في اليوم السابع . وهذان النصان لا بد ان يمثلا خلق القسمين المتميزين في الانسان : يشير النص الاول اذن الى خلق النفس ، والثاني الى البدن .

ينجم عن هذا ان النفس خلقت كاملة منذ أول وهلة . ولكن ، كيف تحل النفس في البدن ؟ تردد ق . أ . امام عدة افتراضات : هل خلق الله جميع النفوس عندما خلق نفس (روح) آدم ؟ مال الى هذا الحل لأنه يبرر انتقال الخطيئة الاصلية ، لكنه اعتقد ان افتراضات اخرى هي ممكنة دون ان يختار منها وهي : ان الله يخلق نفسا لكل جسم تكون خاصة به عندما يولد ، أو أن جميع النفوس بعد ان وجدت من قبل في الله ، أرسلها الله الى الاجسام لكي تحييها ، أو أن النفوس وجدت في السابق في الله تهبط بمشيئتها وطوعا الى الاجسام لتحريكها .

كان أفلاطون يقول بوجود نفس تدبر هذا العالم وتسوسه . وقد تساءل أوغسطين مرات عدة عن وجود نفس تكون اسمى من النفس البشرية ،

---

(١) نفسه ، ص ٥٠٦ . قارن التكوين ١ : ٢٦ .

(٢) سفر التكوين : ١ : ٢٦ ـ ٢٧ . وفكرة خلق الله آدم على صورته فكرة سامية قديمة . تثير بعض المشكلات منها مثلاً ، هل الضمير في صورته يعود الى آدم ام الى الله نفسه ؟ هل خلق الانسان على صورة له كانت في « عقل » الله (تأثير افلاطوني في النصوص المقدسة) ؟ ام انه خلق على صورة الله ذاته ؟

ويستخدمها الله كأداة لادارة العالم وتدبيره . بحث الموضوع فوجده صعبا ، اذ لم يجد له حلا ينطلق من الكتاب المقدس أو يتوافق مع البداهة التي يقدمها العقل .

يبدو ق . أ . حذرا تجاه موضوعة نفس العالم ، التي هي من موضوعات الافلاطونية المحدثة . الا انه بلا ريب كان قد قبلها في البدء ، ثم شك في وجودها ، وانتهى حذرا مرتابا ازاء هذا المفهوم[1] .

والخلاصة ان النفس هي المدبرة للبدن ، متميزة عنه ، وارفع منه ، واسمى خلقت قبله وتؤثر فيه . وهي مصدر الحياة ، وتقوم في مادة ، وهي واحدة لا تتجزأ قواها ، حلقة بين الله والبدن ، فردية ، روحانية ، خالدة قائمة بذاتها (Per se) . لكنها لا تستطيع ان تكون موجودة بدون الله . ليست بحاجة لأن تتحرك او تتغير كي تستمر وتبقى ، ذلك انها تجد في ذاتها كل ما هو ضروري لبقائها . الا انها ليست الخير الاسمى ، وهي لا تعيش الا بمقدار ما تضبط انفعالاتها ، وتأخذ الله كأنموذج لها تقتدي به ، ومثال ترنو اليه .

المعجمية التقنية للقديس أ . مترجرجة احيانا كثيرة ، اتفق على ذلك البحاثون في تراثه الغني . فقد ميز هنا ، مثلا ، بين انيموس وانيما : الاخيرة هي المبدأ المحرك للجسم لدى الانسان ام لدى الحيوان[2] ، اما انيموس فتستعمل على الاغلب للدلالة على نفس الانسان ، أي على المبدأ الحيوي وكذلك ايضا على الجوهر العقلي . وهذا ما يجعل انيموس تطابق معنى فكر (منس) .

وبذلك فالفكر (Mens / Pensée) هو القسم الاعلى من النفس العاقلة (انيموس) وهو الذي يلتصق بالمعقولات Intelligibles وبالله . ثم ان الفكر هذا

---

(١) Boyer, 194-195.

(٢) انيما بذلك هي مبدأ الحياة . ولذا فإن ق . أ . يستعمل للنبات كلمة حياة (فيتا) فقط بدل كلمة انيما . الانيما اذن هي جوهر ذو عقل ، صنع لتدبير بدن . انظر ، عن هذا ، جوليفي ، الله شمس العقول ، ٢٠١ - ٢٠٢ .

يحتوي على :العقل Ratio / raison اولا وهو الحركة التي يمر بها الفكر (منس) من احدى معارفه الى اخرى كي يقيم بين هذه وتلك علاقات مشتركة أو ليفرقها ويحتوي ثانيا على الذكاء (العقلي) الحجى Intellectus, intelligence[1] .

وقد اخذ ق . أ . انتللكتوس وانتلليجا نسيا ، من الكتب المقدسة . وهما يعنيان قوة عليا للعقل (راسيو) ، وعادة ما تؤخذ الكلمتان عنده بمعنى واحد هما اسمى شيء في الفكر (منس) أي في الانسان .

---

(١) انظر جلسون ، مدخل . . . ، ص ٥٤ ، عن الاختلاف بين معنيي « انتلكتوس » وراسيو ، نفسه ٤٢ .

٢ ـ الذاكرة في الاوغسطينية :

تتصف سيكولوجية اوغسطين برهافتها ، والطابع الماورائي الذي تطل عليه . ليست نظريته في الذاكرة بدقة التحليلات الحديثة ، بالطبع ؛ إلا أنها ذات بعد خاص لم تتعرض له هذه التحليلات نفسها .

يقدم الذاكرة على أنها ذات مجالات شاسعة ، أو على هيئة قصر كبير فخم ، وضعت داخله كنوز الصور التي لا تحصى ، والمستخلصة من الأشياء المتنوعة التي تدركها الحواس وتجلبها . وفي هذا القصر تختزن ايضا سائر انواع الافكار التي يؤلفها الانسان بأن يضخم ، أو يضئل ، ويعدل ، ويغير ، بطريقة أو بأخرى مكتسبات الحواس . وفيه ايضا يودع ويوضع على سبيل الاحتياط كل مالم يواره النسيان .

عندما يدخل الانسان الى هذا البلاط ، يطلب مثول جميع الصور التي يرغبه بعضها يمثل فورا ، وآخر يتأخر بالقدوم ويحضر بعد انتظار طويل فكأنه يقدم بذاك من أعماق سحيقة ينتزع منها انتزاعا . وهناك صور تخرج زمرا زمرا ، أو دون طلب ولا دعوة ، أو صدفة فنطردها أو نرمي بها في الغياهب العميقة . وهناك اخرى تظهر بلا عناء ولا كلفة ، منسقة ومرتبة او منضودة في النظام الذي نود ونستدعيها فيه . وهكذا فإن القادمين الاول يخلون الساحة للتالين ، ويقفون على أهبة المثول عند الاشارة الاولى لاستدعائها . ذلك هو ما يحصل عند الحديث عن أي شيء يستلزم الذاكرة التي تكون الصور فيها مرتبة ومبوبة وقائمة في حجر متمايزة[١] . ويميز بين :

---

(١) الاعترافات ، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ .

أ ـ ذاكرة الاحساسات[1] :

تحفظ في الذاكرة ، مرتبة ومصنفة حسب الانواع ، جميع الاحساسات التي تكون قد دخلت اليها . يدخل كل احساس من مدخل خاص . فالنور ، والالوان ، وأشكال الاجسام ، تدخل عن طريق العينين ؛ وتدخل الاصوات المتنوعة عن طريق الاذنين ، وهكذا . . . وتتلقى الذاكرة هذه الاحساسات في خزانها الشاسع ، في حناياها واقبيتها التي لا توصف ، ثم تنظم في ترتيب وتساوق . والحقيقة ان الاحساسات ليست هي التي تدخل ، وانما هي صور المدركات التي تقبع في الذاكرة على أهبة المثول عند استدعائها . هذه الملكة الروحية ، التي لا شيء مساحي (حيّزي) فيها ، تحتفظ بتمثل وباستحضار المساحات الشاسعة . ومن المدهش ايضا ان هذه الملكة التي لا شيء مادي لها ، تستحضر وتستدعي الروائح والطعم والانطباعات اللمسية . فيستطيع الانسان ان يميز بين هذه الرائحة أو تلك دون ان يتنسم هذه الزهرة او تلك ، ويفضل طعم العسل على طعم الخمر دون تذوق او لمس ، فقط بواسطة التذكر . والاغرب ايضا انها تحتوي على مفاهيم لاشياء وأماكن لم ترها ، ولأفكار عديدة مضمرة خصبة لم يسبق لها ان وعتها أو تملكتها .

ب ـ ذاكرة الافكار :

عدا ذلك ففي الذاكرة خزان المفاهيم التي تعلمنا اياها الفنون (الصناعات) الحرة ، والتي لم ينسها الانسان وتكون هذه مرتبة فيها ومبوبة[2] . وليست الافكار منقولة الى الذاكرة بواسطة الحواس[3] ، انها « انعكاس للأفكار الالهية »[4] .

---

(١) الاعترافات ، ص ٣١٨ ـ ٣٢١ .
(٢) الاعترافات ، ٣٢١ ـ ٣٢٤ .
(٣) نفسه ، ٣٢١ .
(٤) نفسه ، ٥٨٠ .

ج ـ ذاكرة الاعداد :

تحوي ، على غرار ما سبق ، العلاقات والقوانين التي لا تحصى والتي تنظم الاعداد والمقاييس . ليس هناك من قانون واحد من هذه القوانين منقوشا في الانسان بفعل حاسة من الحواس البدنية ، اذ ليس لهذه القوانين لون ولا صوت ولا طعم . . . وليست هي يونانية ولا لاتينية ، أو مرتبطة بأية لغة اخرى . ويميز بين الاعداد العادّة ، والاعداد المعدودة : ليست الاولى مكتسبة ، وهي مبادىء كل عَدّ وكل حساب . اما الثانية فمكتسبة عن طريق التدليل العقلي ، وتشكل سائر العلوم الرياضية .

من جهة اخرى ، ليس اصل الاعداد تجرّبياً (امبيريكيا) ، انه لا يأتينا من عالم الحس . فهي من الحقائق التي لا تأتينا من الأشياء المحسوسة ، المتغيرة دوما . ان الاعداد افكار ، حقائق ذات صفات ثابتة ، وأزلية ؛ وليست من العقل الفردي . . . الاعداد خالدة ، وأزلية ، وهي لا متناهية بسبب ان كل عدد يمكن ان يضاعف مرات ومرات . والعدد ينظّم ، ويرتّب ، ويتحكم بكل شيء في العالم . لذلك فإنه يتمتع بكرامة كبيرة ، وله علاقة وثيقة مع الحكمة . بل ان الاعداد هي بالنسبة للجسم كما هي الحكمة بالنسبة للنفوس (قارن ق . أ . مع افلاطون في طيماوس) .

يعطي أ . أهمية كبرى بل وأولى للعدد . فالانسان بنظره قدرة على القياس ، فالعدد عامل مكّون وأساسي وحازم فيه . والانسان هو المخلوق الذي يستطيع أن يعد ويقيس . بل أن العقل هو تلك القدرة على العدّ ، ويجب ان يُعرّف ويحدد على انه شيء ما هو رقم ومرقّم (Nombre et nombrant) ، عادّ ومعدود[1] .

---

(١) يراجع عن ذلك ، « في الموسيقى » . وهذه فكرة ممتازة في الاوغسطينية .

د ـ ذاكرة العواطف :

اما الانفعالات والوجدانيات والمشاعر ، التي هي لحمة الحياة الصميمية في الانسان ، فتبقى في الذاكرة لا على شكل صور بل على شكل انطباعات من الخوف ، والحب ، والالم ، والسرور : تكون هذه انطباعات متفاوتة الدرجة من حيث الحدة والحيوية[1] .

هـ ـ ذاكرة النسيان :

تحوى الذاكرة ايضا الكثير الكثير مما يكون المرء قد نسيه . فهو يتذكر انه نسي شيئا ما سبق له أن عرفه أو حفظه . ليس النسيان كاملا دائما ، فالمرء يستطيع استعادة المنسي ، ربما يتذكره اذا سعى لذلك . . .

وهناك ايضا ذاكرة التذكر . ومثالها هو قوله : « سمعت اعتراضات على الذاكرة بلا أساس ، وذاكرتي تحتفظ بها ايضا . هذه الاعتراضات هي بلا ريب غير صحيحة بيد أنه ليس خطأ اني اتذكرها . فأنا اتذكر ايضا ذلك التمييز الذي اقمته بين حقيقة هذه المعلومات وخطأ الحجج التي توجه ضدها[2] . اتذكر اني تذكرت .

و ـ تذكّر السعادة :

وهذا تذكّر عمومي ، موجود لدى جميع الناس . فكلهم ينشد الفرح . والحقيقة ان الفرح عاطفة يشعر بها كل انسان . من هنا فإننا نجدها في الذاكرة ، ونتعرف عليها . نتذكرها تماما عندما نسمع بكلمة « سعادة » (الاعترافات ، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٩) .

---

(١) الاعترافات ، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥ .
(٢) نفسه ، ٣٢٥ .

ز ـ تذكر الله :

اذا تنزه الانسان في ذاكرته باحثا عن الله ، فسوف لا يجده خارجا عنها . وما نجده فيها عن الله هو ذكراه منذ ان نعرف به . يقول أ . : منذ أن عرفتك (يا ربي) لم انسك »[1] ، « وحيث وجدت الحقيقة فهناك وجدت ربي » . . . ، « منذ اللحظة التي عرفتك فيها فإنك بقيت في ذاكرتي . وهناك اجدك عندما اتذكرك »[2] ، الخ . . .

وهكذا فيوم نسمع الحديث عن الله تنطبع ذكراه فينا ، وتترسخ ، ولا تتركنا بعد ذلك قط حتى ولو نسينا هذه الذكرى . الدليل هو أننا نبحث عن الله . ونحن ، بالطبع ، لا نبحث عن شيء اذا لم نكن قد وجدناه قبلا. تلك هي الفكرة التي سيتبناها باسكال ، متأثرا بهذا الموقف الاوغسطيني .

بعد ذلك يتساءل عن المكان الذي يوجد الله فيه داخل الذاكرة ، فيجيب اوغسطين محدثا ربه : « ما نفع التساؤ ل عن المكان في الذاكرة الذين تحل فيه ؟ فما هو يقيني هو انك تقطن فيها اذ اني اتذكرك منذ ان عرفتك ، واني اكتشفك عندما استدعي ذكراك »[3] .

ح ـ خلاصة ، مقارنات :

الذاكرة كما رأينا تحتوي على الصور اللامعدودة للمحسوسات ، وهي مخزن الافكار التي دخلت من باب الحواس . وتكون هذه الافكار في العقل دون ان تكون مكتسبة عن طريقه : يظن المعلم انه يعلم هذه الافكار ، والحقيقة انه يستخرجها . هنا تطرح مشكلة العلاقة بين نظرية « التذكـر » الافلاطـونية والاوغسطينية . الخلاف واضح : ففي الاولى النفس موجودة منذ القدم ، مع وجود الله ؛ بينما هي في الثانية مخلوقة . بيد أن الفارق بينهما اضعف من القول

(١) نفسه ، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ .
(٢) نفسه ، ص ٣٤٣ .
(٣) نفسه ، ص ٣٤٤ .

بعدم وجود تأثير افلاطوني في هذه النظرية الاوغسطينية ، ومن الخطأ أيضا جذب نظرية أوغسطين لرؤيتها على أنها فطرانية (مذهب اللامخلوقية) حسب فهم ديكارت وليبنتس . الحقيقة « ان اوغسطين يبدو كأنه اعتنق الفطرانية في مؤلفاته الاولى » ؛ ورغم ذلك فلا يعتبر من معتنقي هذه النزعة لانه « ابتداء من كتابه « دي ماجسترو » نادى بأن النفس ، صورة الله ، تعكس النفس الالهية وذلك بتأثير الكلمة المنيرة (Verbe illuminateur)[1] . يعني هذا انه يفرّغ التذكر من محتواه الافلاطوني ، ليضع فيه نظريته الخاصة عن الاشراق .

وتحتوي الذاكرة على الاعداد المعدودة والاعداد العادّة . وهذا ما يعود الى افلاطون بصورة واضحة ، وقد تحدث عنه ارسطو ايضا في الكتابين الاولين من « ما بعد الطبيعة » . اما انها تحتوي على الانفعالات والعواطف والافراح والاتراح فهي نظرية نتذكرها في دراسة « الذاكرة الوجدانية » التي بحث فيها علم النفس المعاصر . من النافع ، تكراراً ، الاشارة الى أن باسكال سيتبنى نظرية اوغسطين في أننا لا نبحث عن الله ان لم نكن قد وجدناه قبل البحث عنه .

المميزة الحقيقية للذاكرة هي أنها ذات قدرة هائلة،وانها بعيدة الاغوار ، معبد فسيح الجنبات ، لا متناه لا يستطاع احتواشها ، ولا فهمها كما هي ؛ فرحابتها تذهل باتساعها وشمولها . بيد أننا إذا تفحصناها عن كثب ، فإنها لا تبدو لنا على أنها فقط القدرة والاستعداد لحفظ الذكريات الماضية . الحقيقة انها قبل كل شيء تلك الملكة التي تتيح للنفس ان تكون ماثلة امام نفسها ، وان تفهم ذاتها بذاتها . وهكذا فنحن لا نكتنه الماضي الا اذا اعدناه للحاضر : كل شيء في الذاكرة (الاعداد ، الافكار ، العواطف ، الخ) لا نستطيع ان نعرفه ونعرف وجوده فينا الا بشرط ان نجذبه ونستخلصه من الماضي والاعماق في سبيل ان نضعه أمام الفكر أي أن نجعله حاضرا ، موجودا في الوقت الراهن ، ماثلا في الفكر عند

---

(١) كومبيس ، حاشية رقم ١٤ ، ص ٥٨١ .

اللازم . بهذا ، فالخاصية المميزة للذاكرة هي أنها تحوّل بلا توقف ولا انقطاع ، ما هو تحت الوعي الى ما هو موعى به . انها تبرز ما هو من الماضي الى سطح الوعي . وبذلك فهي تقدم للنفس سائر العناصر التي تطلبها وتحتاجها عندما تود ان تعرف هذه النفس ذاتها او تلتقي النفس بنفسها .

والوظيفة الاسمى للذاكرة هي الذاكرة الإلهية : تنتهي الذاكرة ، في هذه النظرية ، في رحاب الماورائيات اذ تبتعد عن المجال السيكولوجي . لا شك ان ذكرى الله موجودة فينا ، لكن هذه لا تكفي اذ لا بد من ان نحوز الله نفسه . ولبلوغ الله لا بد من الارتقاء من غرف الذاكرة ، الى المرتفعات السرية المجهولة لذاكرة تتعدى الصعيد النفساني . هناك يكون الله ماثلا بشكل متسام بالنسبة للنفس وينيرها (كما سنرى بالتفصيل) . وتلك هي ذاكرة الله Monmoria Dei التي لا تستلزم اكتناه الله او اخذه على أنه ذكرى ماض ، بل على ان نعي نحن وجوده الدائم والابدي ، وعلى ان تَتَشَبَّتَ النفسُ عليه ، وتتأمله بمحبة (يراجع « في الثالوث ») .

٣ ـ الارادة :

يتميز علم النفس الاوغسطيني بتشديد على الارادة . فهو يعطيها دورا أساسيا ، ويراها تتحكم بل وتتعلق بها قراراتنا ومشيئاتنا على المستوى العملي وعلى عمليات القوى المعرفية بشكل خاص .

يرى أوغسطين أن وجود الإرادة (الحرية) بديهي كوجود الحياة نفسها[1] ، واذا ضلّت الارادة ولدت الإنفعالات[2] . هناك اربع انفعالات كبرى هي : الشهوة Cupiditas Désir الفرح ، الخوف ، الحزن . وتتعلق هذه كلها بالارادة : فان نرغب (او نشتهي) هو ان نساير الحركة التي بموجبها تميل الارادة نحو شيء ما ، وان نخاف هو ان نسير مع حركتها في الابتعاد عن شيء ما . . . اذن ، كل حركات النفس مرتبطة بالارادة .

كما يرتبط بها ، على مستوى ارفع ، كل عملية معرفية Cognitive : ففي الاحساس مثلا هي الانتباه الذي يبقى بالارادة هذه حاسة من الحواس مثبتة على الشيء المحسوس به . وهكذاً ، وباختصار شديد ، تكون الارادة هي المسيطرة في الحياة النفسانية : في الاحاسيس ، في الذاكرة ؛ وهي التي تحدث المعرفة العقلية فنحن نعرف لاننا نريد ان نعرف . وينطلق منها ،من هذه الملكة كل تعلم واكتساب .

ب ـ مبدأ الارادة ، الحب :

يقول أوغسطين متأثرا بالفيزياء اليونانية ، وبفيزياء ارسطو بشكل خاص ـ انه في كل نفس (كما انه في كل جسم) يوجد ثقل طبيعي يقودها باستمرار ، ويحركها دائما الى أن تبحث عن مكان طبيعي لراحتها[3] ، ذلك المكان هو

---

(١) الاعترافات ، ١٩٢ .

(٢) نفسه ، ٢٣٩ .

(٣) الاعترافات ، ٤٨٠ ، يقول : « كل جسم ينزع ، تحت تأثير وزنه ، نحو المكان الخاص به : النار تصعد الى اعلى ، والحجر يسقط ، الزيت المسكوب على الماء يطفو فوق الماء ، والماء المسكوب على الزيت يهبط الى اسفل الزيت . . . واذا حركناهما فان كلا منهما يعود الى مكانه الخاص . ليست =

الحب . ان جاذبيتي ، يقول أ . ، هي حبي[1] .

وهكذا فإن الحب هو المحرك الصميمي للارادة ، ويعني ذلك بالطبع أنه إذا كانت الارادة هي المميز للانسان ، فإن الحب هو الذي يحركه . ان الحب أساسي في الانسان ، وهو قوة باطنية فيه ، تجذبه اليها كما تجذب الجاذبية الاجسام التي تقع . ان المحبة تقودنا الى مكان راحتنا : تقودنا الى اسفل عندما نحب الكائنات السفلى ، والى أعلى عندما نحب الله[2] .

يتجه الانسان نحو غايته بارادته ، عكس ما هو في الاجسام التي هي ايضا تتجه لغاية لها محددة . وعلى الارادة أن تحترم الترتبب السائد الذي سنه الله على أساس اعطاء ماهية ثابتة لكل كائن ، وتحديد غاية له . وهذا ما يقودنا الى الحرية ، ثم الى الحب ، ثم الى المحبة والنعمة .

كان اوغسطين رجل ارادة : كافحت ارادته نزعات البدن ، والشهوات ، كما قاومت عقله بالذات قبل ان يهتدى (راجع حادثة البستان في ميلانو مع صديقه الييبوس) . في تشديده على الارادة اذن يظهر أميناً لذاته ، صادقاً مع نفسه وتجربته .

أخيرا ، ان لله ارادة تطال كل شيء وهي ، كعلمه ، مستقلة عن المكان والزمان وغير مرتبطة بحوادث وهي واحدة . وارادة الله لا سبب لها ، انه يفعل ما يريد . ارادة الله سبب كل شيء ولا سبب لها : ان تبحث عن سبب لها هو البحث عن شيء غير موجود . وهكذا فإن ارادة الله وقوته متساويتان ، وهو ما نراه في مشكلة الخلق .

= الكائنات في راحة مادامت ليست في محلها ، وهي ترتاح عندما تجد هذا المكان . . . » ان وزني هو حبي . . . واينما وُضِعت فهو الذي يضعني هناك » . (ص ٤٨٠) .

(١) قا : نظرية ارسطو : كل جسم ينزع للاستقرار في مكان معين من العالم .

(٢) الاعترافات ، ص ٤٨١ .

٤ ـ الحرية :

لا تنفصل عن الارادة ولا تفهم بدونها . الانسان حر ، يؤكد ذلك الكتب المقدسة ، ووجود الثواب والعقاب في الحياة الآخرة ، ومسؤولية الانسان عن طاعته أو عصيانه للتعاليم المقدسة . كما اننا بفعل وجداني ، مباشر ، ندرك اننا احرار : انا املك ارادتي ، واستطيع ان افعل هذا الامر أو ذاك ، أو الأمر ونقيضه في آن واحد[١] . ثم اني كي استطيع أن انكر الحرية او اقبلها يجب أن أكون قبل هذا النفي أو الانكار حرا لاستطيع ذلك .

والحرية مشكلة ما ورائية في علم النفس الاوغسطيني ، سواء في نشوئها أو في نهايتها ومصيرها . فهي مرتبطة اشد الارتباط بالعقيدة الدينية ، ولا تفهم بدونها ؛ ولا تبلغ كمالها الا في العالم الآخر ، فهي تبقى قاصرة بدون النعمة . أفعالها مقيدة بالله وتابعة له ، اذ هو وحده المطلق . فما هي النعمة ؟

---

(١) ذلك لا يعني ان الحرية هي ارادة عمياء ، إنها ارادة تلحق لذتها سواء كانت هذه صالحة أم طالحة .

٥ ـ النعمة :

هي هبة من الله مجانية ، تعطى دون سبب لا لمن يستحقها بفضائله . والانسان يعطي الفضائل عندما يتلقى النعمة[١] . وموقف أ . هنا برز كرد فعل على البيلاجية ومصارعته لها . كان بيـلاج[٢] ، ثم تلميذه سيليسوس (سيلس) يرى ان خطيئة آدم لا تنتقل لأبنائه بالوراثة ، وان الانسان وحده يستطيع التخلص من الخطيئة دون حاجة للنعمة ، ويستطيع ان يريد الخير ويعمله بمفرده ، ولا يقرر الله مصير كل واحد .

النعمة مفهوم فوقطبيعي ، ولا مجال هنا لعرضها بتفصيل : ان الانسان بحاجة اليها كي يستطيع الخلاص . ذلك ان الخطيئة الاصلية افقدت الانسان الفضائل والهبات التي منحه الله إياها ، ولإستعادتها فلا بد من ان يرجعها له الله نفسه الذي اعطاه اياها في الاصل .

النعمة اذن ضرورية للخلاص[٣] . لا نحصل عليها باعمال البـر ، والاعمال الصالحة ؛ وانما هي تبدأ بالايمان الذي هو قبل هذه الاعمال تبدأ عندما يبدأ الاعتقاد بالله . اما كونها لا تحصل بالاكتساب والعمل ، وانها اختيار من الله على من يشاء ، فذلك موضوع لا ضرورة له هنا ، وقد اطال فيه اوغسطين .

لكن مشكلة الحرية وعلاقتها بالنعمة هي ابرز نقطة في الرد الاوغسطيني على بيلاج . يقول هذا الاخير ان النعمة ضرورية لا قبل حصول الخطيئة الفردية ، بل بعد ان نخطيء ؛ بينها يقول أ . انه ، بحكم تجربته الشخصية ، كان يعرف

---

(١) جلسون ، مدخل . . . ، ص ١٩٤ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ . راجع الاعترافات ، ٣٧٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣٧٢ .

(٢) اسمها بيلاج . ولد في ايرلندا حوالي سنة ٣٦٠ ، طرد من القدس عام ٤٢٤ ثم رجع اليها حيث توفي حوالي ٤٣٠ . عاش مدة في روما والتقى بالقديس اوغسطين في افريقيا عام ٤١١ . متأثر بالرواقية ، حسبما يقول برهيه (تاريخ ، ١ ، ص ٥٢٦) ، في محاربته للمسيحيين الاوائل القائلين بضعف الانسان .

(٣) الاعترافات ، ص ٥٣ ، ١١١ ، ١٢٣ ، ١٦٠ ، ٣٥٢ .

الناموس ولكنه لم يستطع اطاعته والاهتداء الا بالنعمة . ولولا الفداء لما كان هناك مساعدة الهية فوقطبيعية بواسطتها يصبح تحقيق الناموس ممكنا على الطبيعة البشرية .

الحرية امر بديهي : اعتقاد اوغسطين بوجودها ثابت ويقيني ثبوت اعتقاده بأنه يحيا . فعندما يريد الشخص اولا يريد شيئا ، فبلا شك هو الذي يريد اولا يريد ذلك الشيء ولا احد غيره مطلقا[1] . وهي سبب الشر الذي نقوم به ، وبذلك فهي تضعف ويزداد ضعفها كلما زاولته وانزلقت فيه مما يؤدي بها الى ان تتحول الى عبودية مطلقة (الاعترافات ، ص ٢٣٩) .

والنعمة هبة مجانية لا تدين بشيء لفضائل الشخص ومزاياه . وهي ضرورية للحصول على الفضيلة وعلى الخلاص : انها تُعِدّ المرء للخلاص دون علمه . مع ذلك فهي لا تتعارض مع الحرية المطلقة ، لان هذه الحرية تستطيع ان ترفض مساعدة النعمة[2] . الا ان النفس تقع بذلك في العبودية . وبالعكس تماما ، فإن النعمة هي التي تمنح الانسان الحرية الحقيقية[3] . الأهم هو ان أ . لا يعطي في « الاعترافات » نظرية مجردة في النعمة ، بقدر ما يظهرها كمثال عياني وملموس على تأثيرها فيه ، وعلى قدرتها ، وضرورتها .

---

(١) الاعترافات ، ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) نفسه ، ص ١٤٠ ، ١٦٠ .

(٣) نفسه ، ص ٢٦٢ ، ٥٨٦ .

٦ - الصيغة الوجودية والعيانية في السيكولوجيا الاوغسطينية :

يلح الكثير من المؤلفين على الصيغة الوجودية للسيكولوجيا الاوغسطينية . فهي لا تصف ماهيات عامة ، بل تعرض نموذجا لا نستطيع ان نفصل بين ما هو فيه شخصي وخاص به وبين ما هو مشترك وعمومي . وهي سيكولوجيا تاريخية تدرس انسانا في موقف محدد تماما ، وتتناول تطور مصير شخص معين . وتمتاز هذه السيكولوجيا عن اليونانية منها وعن السيكولوجيا الارسطوطاليسية بشكل خاص : فالسيكولوجيا كما قال بها ارسطو ومن تبنى موقفه من جاء بعده طيلة قرون ، كانت تدرس النفس كشيء ، وتهتم قبل كل أمر بأن تميز في هذه اقساما ووظائف ، وترى ان النفس قسم من الطبيعة كما ان الانسان قسم من المدينة ، وان النفس معمولة كي تعكس الحقيقة الواقعية الخارجية على غرار المرآة . وبحسب هذا الفهم ، فإن السيكولوجيا ملحقة بالكوسمولوجيا وذيل لها[1] . عكس ذلك ، ليست السيكولوجيا الاوغسطينية ذيلا للكوسمولوجيا ، انها تشدد على الروحي ، على التجربة الحقيقية والايجابية للروحي الذي لا يتجزأ الى أقسام متنافرة ولا يخضع للتجريد .

---

(١) غيتون ، الزمن والابدية ، ص ٢٢٨ .

٧ ـ مشكلة المعرفة :

تحتل مشكلة المعرفة اهمية كبرى في كل بناء فلسفي . ونظرية المعرفة عند اوغسطين مرتبطة بآصرة لا تنفصم مع الله . لا غنى عن بعض التكرارات ، والتكرار هنا اعادة ملخصة ونافعة لتناول بعض المفاهيم . بدأ أ . بالشك ، فحياته وفلسفته بحث عن اليقين ، عن الحقيقة .

أ ـ المدركات المادية ، المعرفة الحسية :

هذه المدركات هي التغيرات الجسمية والانفعالات التي تحصل في الجسم ، وهي تدرك بواسطة النفس فقط . ليس للجسم اي تأثير على النفس ، بالعكس ، هي التي تدبر البدن ، وهي اعلى منه ، وانه لمن التناقض الاعتقاد بأن الارفع يتصرف كمادة يستطيع الادنى ان يؤثر او يعدل فيها ويحركها[١] . تقول « الاستدراكات » : ان الاحساس فكر ، أي أن الفكر هو الذي يرى العين ، فالبصر وظيفة الفكر لا الجسم . اذن ، الاحساس هو كل انفعال يصيب الجسم عندما يكون هذا الانفعال غير مجهول من النفس ولا يغيب عنها . فأنا عندما ارى النار يحصل تعديل طفيف في جسمي بفعل شيء خارجي : لقد حصل انفعال في الجسم ، اذن ، كي يتم الاحساس . ليس الجوع أو العطش سوى الانتباه الذي تَصُبُّه النفس على النقص في الاطعمة ، أو في الشراب ، الذي يشكو منه الجسم في برهة ما . كما ان الصوت تلتقطه الاذن وهي احدى الاعضاء في جسم متحرك ، حيّ ، فهي اذن ذات حياة ومتحركة . يعني ذلك ان هذا العضو عندما يصيبه تأثير الهواء الخارجي (الذي نسميه الصوت) تؤثر فيه حينذاك النفس . أي انها تقوم بعملها الاحيائي ، التحريكي[٢] .

وهكذا نستطيع القول أن اوغسطين يعتقد بأن النفس تؤثر ، وتعمل ،

---

(١) جلسون ، مدخل الى . . . ، ص ٧٨ .

(٢) بعض الملاحظات النفسانية تأتي موافقة لهذه الفكرة : فمثلا عندما لا تعير انتباهاً للصوت الذي يقرع اذنك فإنك لا تدرك هذا الصوت .

وتراقب ، بشكل دائم في كل عضو من أعضاء الجسم الموجودة فيه .

تبدو هذه السيكولوجيا روحانية مطلقة ، وتشدد على ان تظهر ان لا تأثير للبدن على النفس التي هي دائما قوة يقظة ، ومستعدة ، ولا تحتاج للاعضاء كي تشعر وتحسّ . باختصار ، الاحساس عمل من أعمال النفس . لقد اتخذ أ . اقصى موقف من المذهب الحسي الذي عرفه في المانوية ، والذي يقول ان الانسان لا يدرك الا الاجسام ، وان كل ما يوجد فهو من الاجسام وليس الا . لقد انتقل الى القول ان الاحساس نفسه هو من عمل الفكر . وبذا فإنه لم يترك للمانوية شيئا يستندون عليه ، اذ حتى الاحساس جعله فكريا ووظيفة من وظائف النفس .

والان ، ما هي علاقات الاحساس بالصورة ، وما هي الصور الحسية ؟ هناك اربعة اشكال (اجناس) Species يولد بعضها الآخر وهي :

١ ـ شكل الشيء (صورته) . ٢ ـ الشكل الذي يولده هذا في الحاسة .
٣ ـ الشكل الذي يولده هذا (المتولد في الحاسة) بدوره في الذاكرة .
٤ ـ الشكل الذي يولده هذا الاخير (المتولد في الذاكرة) في الفكر الذي يكون في الوقت ذاك متذكرا .

مثال ذلك : هناك شكل الجسم ، ويولد هذا شكلا في العين الذي تراه ، ثم يولد هذا بدوره شكلا في الذاكرة ، وهذا الشكل الثالث يولد رابعا ينجم عن نظر الفكر الى الشكل الثالث . وعمل الارادة هنا هو الذي يقوم بالدور الاول .

ب ـ المدركات المعنوية ، العالم العقلي أو المعرفة المعقلية :

هذه المدركات روحية وليست مادية . انها معان : مثل الله ، والملائكة ، والنفس ؛ نعرفها بواسطة الاستدلال لا عن طريق الحواس والانفعالات . والعالم العقلي هو عالم الحقائق الازلية (وهذه موجودة في النفس) مثل حقائق المنطق وحقائق العلوم . المعرفة هنا هي اكمل من المعرفة الحسية ، وبواسطتها نحكم على خطأ او حقيقة هذه المعرفة الحسية والعالم الحسي الذي هو عالم ناقص (لكن ق . أ . لم يقل عنه أنه عالم باطل كما قال الاكاديميون) . والمعرفة الحسية مع ذلك كله ـ رغم

انها تؤدي الى الايمان فقط لا الى العلم (نظرة افلاطونية صرفة) ـ فإنها تتكامل مع المعرفة العقلية التي هي مقياس المعارف الحسية كما سبق .

ج ـ ادراك الحقائق الابدية ، نظرية الاشراق :

تحدثنا عن ان الحقائق الازلية الضرورية موجودة في النفس ، وانها فيض من الله أو من اللوغوس (كلمة الله) . كما رأينا ان ق . أ . ينطلق من نظرية المعرفة فيصل الى الله الذي هو ـ كما رأينا في معرض صفاته ـ خالق المعرفة في النفس والذي هو المعلم الداخلي وشمس العقول(١) . ونور النفس ، وحياتها ، الخ . . . بتعبير آخر ، ان الحكم الكلي والضروري الذي نصدره على المخلوقات وندرك به المعنويات يأتينا من الله ، اذ الله « مرئي لنا أكثر من مخلوقاته المادية » و « نرى فيه المعاني الجزئية والمعاني الكلية والمبادىء الضرورية » ، وانه ـ وهنا يردد ق . أ . ماورد في افتتاحية الانجيل الرابع : « النور الحقيقي الذي ينير كل انسان آت الى هذا العالم » .

يظهر تحليل المعرفة الحسية وجود النفس والفكر المحض ، ثم ان تحليل المعرفة العقلية يؤدي الى تبيان وجود الله . بعبارة اخرى ، الاحساسات تقودنا فقط نحو النور الباطني ، لكنها مع ذلك ضرورية كي تؤدي بنا الى هذا النور(٢) . ان العقل Intellect البشري الذي ينيره الله ، قادر على ان يبلغ درجة المعرفة الحقيقية بتلك الاشياء التي تدركها حواسه . يعني ذلك ان هناك تعاضداً ضرورياً بين الاشعاع الالهي وبين العقل البشري ، وبين الحواس الجسدية في معرفة الأشياء الخارجية والحقائق المتعلقة بها .

---

(١) Jolivet, Dieu soleil des esprits, 43-54.

(٢) يجب التنبيه هنا الى ان التجريد ليس موجودا لدى ق . أ . حسب ما توصل اليه جلسون ولا مجال اذن لمقارنة العقيدة الاوغسطينية في الاشعاع مع نظرية ارسطو في التجريد .

٨ ـ مقارنات سريعة : افلاطون واوغسطين ، ديكارت وأوغسطين :

ربما يلاحظ ، في البدء ، ان أ . قريب هنا من نظرية التذكّر الافلاطونية . الحقيقة ان الموقفين مختلفان : نحن نكتشف الحقيقة في النور الالهي الموجود بشكل ابدي في نفوسنا ، بينما الأمر عند أفلاطون هو ان الحقيقة ذكريات مودعة من قبل ، نتذكرها ونستدعيها .

الا ان أ . انتفع بلا ريب ، هنا ، من افلاطون . بل واستعمل تعابير افلاطونية يقول جلسون ان ق . أ . قد ضيق من سلطانها ، وخفف الاستناد على افلاطون ، ودغمها تماما في نظرية الاشعاع ، بحيث صار الفرق واضحا : ان نرى الاشياء في نور الله لا يحوي ذلك الذاكرة الافلاطونية التي تحفظ الماضي ؛ رؤية الاشياء في نور الله هو ذاكرة مرتبطة بالحاضر . الفرق بين الموقفين اذن واضح : انه بين الماضي والحاضر[١] .

أما عن ديكارت وأوغسطين فنقول :

واضح أنه عند كليهما وجود الشخص قائم على وجود الفكر . ثم ان كليهما عانى من الشك وأعطاه اهمية ، ودعا لأن يفكر الشخص بنظام وترتيب ، وان وجود الفكر هو الوجود الاول والاكثر وضوحا وبداهة من كل انواع اليقين ، وان هذا الوجود للفكر يبقى هو الوجود الاول من بين كل الوجودات ، حتى ولو كان هذا الفكر على خطأ .

من جهة اخرى ، هذه البداهة الاولى هي التي يقيمان عليها برهان وجود الله . وقد قال أوغسطين : « اذا كنت مخطئا فأنا موجود » ، وهو قول رفعه بوجه الشكاك الاكاديميين الذين يشددون على ان الحواس خداعة . بمعنى آخر : حتى ولو كنت مخطئا ، فإن ذلك يستوجب ان اكون موجودا كي أخطىء وقبل ان اخطىء . ان قوله « اذا اخطأت فإني موجود »[٢] لهو ذو قرابة مع الكوجيتو

---

(١) انظر جلسون ، مدخل . . . ، ص ١١٣ .

(٢) Si Je metrompe je suis si enim fallor sum.

الديكارتي ، القرابة واضحة . ذلك ان ، لدى الاثنين ، الشك الارتيابي مرض ، وما من علاج له سوى بداهة الفكر ؛ وهي البداهة التي تقود الى برهان وجود الله[1]. كان في «في الحياة السعادة» ان صاغ ق . أ . للمرة الاولى برهانه الذي سيقود الى الكوجيتو الديكارتي . يسأل أ . محدثه : هل تعرف انك موجود ؟ فيجيب هذا : لا أعرف . وعن اسئلة هل تعرف انك تتحرك ، انك بسيط أو مركب ، الخ . . . فيجيب محدثه بالنفي . لكنه يرد بالايجاب على سؤال واحد فقط اذ يقول نعم أعرف عندما يسأله أوغسطين هل تعرف انك تفكر . من يفكر يكن موجوداً ، اذ هو وان اخطأ فإنه موجود ؛ لأن من لم يكن موجودا لا يخطىء . بهذا يصح قول لابريول ان اوغسطين سبق ديكارت الى : « أنا أفكر ، فأنا موجود »[2] .

---

(١) جلسون ، مدخل لدراسة القديس اوغسطين (باريس ، ١٩٣١) ، ص ٥٠ ـ ٥٢ ، انظر رولان غوسلن ، المرجع المذكور ، ص ٣٧ .

(٢) لابريول ، ص ١٧ من مقدمة « مدينة الله » لأوغسطين .



القسم السادس

الفلسفة الاخلاقية والاجتماعية

١ ـ الحكمة
٢ ـ السعادة والاخلاق
٣ ـ فكره السياسي
أ) مدينة الله
ب) نشوء المجتمع
ج) مصدر السلطة
د) القانون
هـ) الحرب
و) الملكية
ز) العمل
٤ ـ مصادره السياسية
٥ ـ جماع عقيدته السياسية
٦ ـ تأثيرها
٧ ـ فلسفة التاريخ
٨ ـ الفنون
٩ ـ الفن وإمكانية الوجود عند الانسان ، الجدل .
١٠ ـ نظرته للكتاب المقدس ، نظريته في التأويل
١١ ـ التصوف



١ ـ الحكمة :

الفلسفة هي محبة الحكمة ، والحكمة هي نوع من العلم ، والعلم هو كل معرفة يقينية أي لا شك مطلقا بها . لذا فإن الفلسفة لا تستحق ان تكون معرفة اذا لم تكن متصفة بخصائص اليقين المطلق ، أو اذا لم تكن من ثمة معرفة علمية .

ان الحكمة هي نوع Espéce من جنس Genre هو العلم ؛ ولا يجوز دمجهما بل تمييزهما ، اذ ان هذه اعطيت لأناس واعطي الآخر لاناس غيرهم .

والحكمة معرفة تستعمل نشاطات النفس العليا ، نشاطات الانسان الداخلي (ما هو خارجي في الانسان هو ما يشترك فيه مع الحيوانات) . فنحن نقارن احساساتنا ، ونحكم عليها ، ونحاكمها . . . وهكذا فإن الانسان الداخلي هو الانسان وهذا هو الفكر (مَنْس) بشكل خاص . أي أن الحكمة تتبع بذلك العقل (الذكاء) Intllect والعقل (العلة) Raison .

انها تأمل وليست عمّلا ، تتجه نحو الخالد والابدي لا نحو الزمني . وهي مشتركة بين الجميع لا يملكها فرد واحد ، وهي تخضع الفرد للكل ولا تستغل الجميع لمصلحة الفرد . وهذا كله يعاكس العلم .

لكن الحكمة بحاجة للعلم كي تصل الى هدفها . فالفضائل ، وهي الطرق الجيدة والصالحة للتصرف والسلوك ، تفترض معرفة كيف هو التصرف والسلوك . وهكذا فإن العلم يخضع للحكمة ويصبح اداة لها ، ويبقى هو مع ذلك ضروريا وشرعيا وصالحا . بل انه قد يصبح لا مجرد اداة تستخدمه ، وانما ايضا وسيلة لاكتسابها .

تبلغ الحكمة غايتها عندما تكتنه الافكار الابدية ، الخالدة ، ومن ثمة الله نفسه . وبهذا ينتقد ق . أ . المفهوم اليوناني للحكمة : فهو يرى الحكمة معرفة الأشياء الالهية ، بينما يترك معرفة الاشياء الانسانية آيلةً للعلم فقط .

أ ـ درجات الحكمة :

تبدأ النفس بأن تنقّي ذاتها من الادران ، وتسعى لأن تصبح نقية ، طاهرة ، بريئة من كل دنس ، بغية ان تنفتح بذاتها على النور الالهي .

تبدأ المرحلة الاولى بمخافة الله ، أي بخوف الموت والخوف من المصير المستقبلي . ثم تأتي المرحلة الثانية وهي الورع (التقوى) Piété أي الخضوع للكتب المقدسة والقبول ايمانيا بحقيقتها . أما المرحلة الثالثة فهي في الانتفاع من العلوم .

ب ـ العلوم الضرورية للحكمة :

يجب معرفة الكتابات المقدسة جيدا كي نستطيع قراءتها وشرحها . لذا تجب معرفة اللغات التي كتبت بها ، بل ولمعرفة طبيعة الكائنات التي تكلمت عنها فإنه يجب اللجوء لعلوم المعادن والنباتات والحيوانات ، وكذلك ايضا الجغرافية وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الفلك . اما الجدل فهو ضروري الى حد بعيد جدا لأنه يتيح الرد على الشكاك والسفسطائيين ؛ وكذلك البلاغة والفصاحة وعلم الاعداد والتاريخ والقانون فإنها فروع لا ينبغي اهمالها .

كل هذه العلوم خاضعة للحكمة . وعلى المسيحي ان يأخذ من الوثنيين كل ما هو نافع عندهم وان لا يرفض سوى مزاعمهم واضاليلهم . ويعطي ق . أ . مثلا على هذا فعل العبرانيين الذين عندما خرجوا من مصر اخذوا من المصريين الاوعية الذهبية والفضة والحلى والثياب ، بل ان موسى نفسه فعل ذلك اذ تعلم على أيدي الحكماء المصريين ولم يرفض الحقيقي لديهم[١] .

---

(١) راجع ذلك في سفر الخروج ، وقد ورد ذلك فيما سبق .

ج ـ خلاصة ، الدرجات الاخرى ، صعود النفس :

وهكذا فإن الحكمة المسيحية ترص العلوم والمعارف تحت سلطة الكتب المقدسة التي تحتوي على الحقيقة المخلّصة والموحاة من الله الى البشر .

وفي المرحلة الرابعة من درجات الحكمة ـ بعد التحول النهائي للنفس نحو الخالق ـ فإنه يبقى على هذه ان تستمر وتبقى في حالة النقاوة التي توصلت اليها . وفي المرحلة الخامسة ، فإن النفس تنزع نحو الله ، أي نحو تأمل الحقيقة بثقة مطلقة وكاملة ، وعند ذلك تشعر بنفسها قريبة من المكافأة العليا والاعمق التي تعبت للوصول اليها . وفي المرحلة السادسة ، توجه النفس نظرها نحو الله الذي لا تستطيع سوى القلوب وحدها تأمله . وعند ذاك تأتي المرحلة السابعة ، وهي رؤية وتأمل الحقيقة التي تكون عند هذا قد اكتشفت : وهي الحكمة .

الحكمة اذن نهاية مسار طويل ، ونصل اليها بعد اجتياز سبعة مراحل أو على الأصح ، بعد البقاء في كل من هذه المراحل واستيعابها وتمثلها . انها فرح ، انها تملك للخير المطلق والنهائي والحقيقي . والانسان بحاجة للنعمة الالهية للخلاص ، لبلوغ المبدأ الاول لكل الاشياء ، للعلة الاسمى ، للخالق .

اخيرا ، قلنا ان « الاعترافات » حوى معظم خطاطات الافكار والنظريات الاوغسطينية . في هذا الكتاب يقول ق . أ . ان الحكمة ابدية ، انها المبدأ الذي استخرج منه كل شيء[1] ، وهي بذلك متوحدة مع الكلمة او انها هي الكلمة[2] . ومنها تشتق الحكمة الطبيعية ، فهي نور العقول ونور القلوب[3] ، اذ هي التي تكمّل وتوسع هذه الحكمة الطبيعية وتبقى دائما الغاية القصوى التي ينبغي نشدانها .

---

(١) الاعترافات ، هي ٤٢٨ .

(٢) نفسه ، ٣٩٠ : كلمة الله عند أوغسطين هي ابنه ، هي فضيلته ، هي حكمته ، هي حقيقته .

(٣) نفسه ، ٣٩٠ ، ٤٤٠ .

٢ ـ السعادة :

لم ينقطع اوغسطين منذ قراءته لكتاب هورتانسيوس عن محبة الحكمة ، غرض الفلسفة ، وهي التي سببت له حيرته وشكه ثم تحولاته ثم اهتداؤه . لقد وحّد بين الحكمة والسعادة ، منذ بدء تفكيره حتى نهايته ، فالسعادة هي تلك اللذة التي لا لذة بعدها ، وهي تشبع عن كل لذة ، ثم انها تمنح السلام الداخلي .

يعني ذلك ان هدف القديس كان عمليا ، فمذهبه سعادوي Eudémonisme ، ومصير الانسان يقلقه في البحث عن السعادة : وكل يبحث عنها ، ويرغب بها[١] . ان انطلاقه هو من نقطة سقراطية : السعادة تستلزم الفضيلة وتحويها . من جهة اخرى ، ان الرغبة في السعادة هي غريزة فطرية مستقرة في أعماق الذاكرة[٢] يمنحها الله للانسان كي يعبده بها اليه ، ويوجهه نحو السماء .

أ ـ ولكن ماذا يجب أن نرغب :

يجب أن تكون رغبتنا دائمة غير مرتبطة بالصدفة وبالحظ . وبما انه ليس هناك سوى الله (الذي هو أزلي ودائم وخالد) فان نرغب الله هو الرغبة الحقيقية والطريق الحقيقي المؤدي للسعادة . وهكذا فإن الشكاك الاكاديميين ، لا يستطيعون ان يكونوا سعداء لأنهم لا يملكون الحقيقة[٣] : الحكمة تتضمن السعادة ، والسعادة هذه تتضمن الله ؛ لذلك فإن الشكاك لا يستطيعون حيازة الله ، ولا من ثمة للسعادة والحكمة .

السعادة والامتلاء :

هذه السعادة هي خير روحي لا تهدمه خسارة جميع الخيرات المادية . لكنها

---

(١) نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٢) نفسه ، ٣٣٩ .

(٣) انهم يبحثون عن الحقيقة ولكنهم يقولون ، مسبقا ، بالشك وان لا حقيقة موجودة . اذن ، لا يصلون للحقيقة . وبرأي القديس أ . فهذا ما يستلزم عدم الوصول الى الحكمة والسعادة .

بحاجة للامتلاء (Plénitude) الذي هو ضد النقص والتعاسة ، وليس هو امتلاء حقيقياً الا اذا قام على العدالة بلا زيادة ولا نقصان ، وحافظ على التوسط والموقف المعتدل . الامتلاء ، اذن ، هو توسط تتحرر به الروح من الافراط اي الزيادة (الطموح ، الترف ، والتكبّر ، الخ .) ومن النقص (ذل النفس ، الوحشية ، الفظاظة ، الحزن ، الشهوة وسائر الرذائل الشبيهة التي تضئل الانسان) .

بذلك فإن الامتلاء ـ أي الاعتدال ـ هو الحكمة ويعني ذلك ايضا السعادة . والحكمة هي ـ بنظره ، وكما رأينا ـ كما تقول الكتب المقدسة ، هي حكمة الله . فقد قال القديس بولس ان ابن الله ما هو الا حكمة الله . لكن ابن الله هو الله . ولذا يجوز القول ان من يحوز الله يحوز بالوقت عينه الحكمة وبالتالي السعادة ايضا . من جهة اخرى ، ما هي الحكمة ان لم تكن هي الحقيقة اذ انه قيل : « انا الحقيقة »[1] .

جميع الناس ينشدون السعادة التي هي امتلاك ما هو خير الاشياء لهم . لكن ما هو أفضل الاشياء ؟ ان خير ما هو للانسان هو الانسان نفسه أو ما هو ارفع منه ، وعدا ذلك فهو دون الانسان . لا يمكن لهذا ان يتمنى ما هو دونه . والنفس هي الارفع من الجسم ، وما هو خير رفيع لا يمكن ان يكون الا للرفيع اي لهذه النفس التي هي ارفع ما في الانسان .

والفضيلة هي تلك اللذة ، أو ذلك الخير ، للنفس وهي كمالها وتجعلها سعيدة . وحيث ان اللذة الحقيقية هي ، كما قلنا في البدء ، دائمة ، وان الله هو الدائم ، فإن حيازة الله هي هذه اللذة الحقيقية أي السعادة .

ب ـ السعادة الاوغسطينية والمعرفة :

هنا تثير نظرية أ . مشكلة : هل السعادة عنده في المعرفة ، في معرفة رفيعة جدا ؟ لا يوافق جلسون مطلقا على اعادة هذه النظرية الى أية نظرية اخرى[2] .

---

(١) انجيل يوحنا : الفصل ١٤ ، اية ٦ .

(٢) جلسون ، مدخل لدراسة القديس اوغسطين (بالفرنسية) ، ص ٧ ـ ٨ .

صحيح ان السعادة الاوغسطينية لاصقة بالحقيقة ، وغير منفصلة عنها ، وانها اكتناه الحقيقة وتملكها ، أي أنها غير مستقلة عن المعرفة . لكنها ليست معرفة ، ليست الحقيقة . ذلك « لأن الحقيقة نفسها ليست هي غاية السعادة الا لأنها خير »[1] . ثم ان معرفة الحقيقة ليست هي وحدها غاية الانسان ، ولكنها مطلوبة كشرط ضروري للحصول على تلك الغاية . ان السعادة ، باختصار ، تولد من الحقيقة ، وهما لا تنفصلان . والنظرية الاوغسطينية في السعادة تختلف عن المذهب العقلي اليوناني فيها ، لا سيما وان الغاية القصوى للحكمة الاوغسطينية هي معرفة تتيح وتهيىء تحقق الله . ولننتقل الى تلك الاختلافات .

ج ـ مناقشات حول السعادة أوغسطين والمذاهب اليونانية :

بعد أن يقول أ . ـ كما يقول افلاطون في « اوديم » ـ ان كل انسان ينشد السعادة ، يبحث في اختلاف الناس على تعريفها . يذكر ان فاروّن Varron في « الفلسفة » قد عد ٢٨٨ نظرية عن السعادة اعادها الى ثلاثة اقسام : ما يجعلها في النفس ، ما يجعلها في الجسد ، ما يجعلها في الجسم والنفس معا .

١ ـ ينادي الرواقيون بالفضيلة ، التي هي في النفس ، كأساس للسعادة . ان الرواقي لا يهتم ولا يتأثر بسائر الاشياء التي لا تتعلق به : يزدري الثروات ، والشهرة ، والامجاد ، ورأي الناس فيه . فذلك كله ليس من شأن الرواقي هذا ، وليس من عمله . من جهة ثانية ، انه يتحكم بكل ما يتعلق به ، وما يخلقه هو ويعمله كالاراء والاحكام والرغبات والكراهية والمودة تجاه الغير . . . هذه الاشياء تتعلق بالرواقي فما عليه اذن الا ان يخضعها لإرادته ، وان يضع نفسه فوقها ولا يتأثر بها . لذلك تأتيه السعادة وهو في هذا الموقف حيث الارادة قوية لايزعزعها شيء . ويرد أ . على هذا المفهوم للسعادة بأن فيه تحميل للنفس فوق وسعها ، وهو ارهاق لطاقات الانسان ؛ فالرواقيون يقعون في التكبر الاعمى وفي التعنت بظنهم هذا . عدا ذلك فسرعان ما ترى النفس ضحالة وعدم استقرار الافراح

(١) نفسه ، ص ٩ .

(كما يفهمها الرواقي) مهما كانت نقية محضة ، ثم ان كبت لذائذ الجسد والحس شيء مناقض للطبيعة ، وتضييق للانسان . اذا كبتنا ما للجسد نضعف النفس المرتبطة بهذا الجسد ؛ بل ان السيطرة على الحسيات البدنية وهم وخيال ، وليست هي فضيلة تلك التي ترهق البدن أو تتجاهله .

٢ ـ يرى الابيقوريون السعادة في اللذة الحسية ويرد أ . انه « من الجنون ان نبحث عن السعادة الاسمى في الشهوة »[١] ، وان رأي ابيقور باطل اذ لا تخضع النفس للبدن ، ولا سعادة تنجم عن المتع الحسية التي لا تشبع ولا تشبع بل تطلب دائما المزيد ، وكل اشباع يشحذها . ونعرف ان أ . كان في مطلع عمره من اتباع الابيقورية والمذهب الحسي ، لذلك فإنه يهاجم ذلك بعنف وعن خبرة .

٣ ـ اما افلاطون فيقول عنه أ . ـ نقلا عن شيشرون ـ انه يرى السعادة في الحكمة الالهية الثابتة ، والتي هي دائما مساوية نفسها لنفسها والمشعل الذي منه تنار كل حكمة بشرية . ويردّ أ . ان فهم دور الله في السعادة هو فهم غير كاف ، ولا هو واضح ، في نظرية افلاطون وافلوطين : فالله عندهما لا يعلم ذاته ، ولا يعلم العالم ، ولا يعتني بالانسان ، ولا يمنحه النعمى . . .

ويتابع أ . ، ان الخير الكامل يكمن في ان تتجه النفس نحو طبيعة عليا تضيء بنورها هذه النفس ، وتمنحها السعادة الاضمن والاخصب . فرغائب الانسان لا تجد اشباعها الا في الله[٢] . يعني ذلك ان الانسان اذا تعمق في رغبته في السعادة ، فإنه سيتجاوز النظرة الرواقية والنظرة الابيقورية لها في سبيل البحث في الله نفسه عن الامتلاء والابدية . والخير الاسمى لكائن ما هو ما يضع هذا في اكمل حالة : وحيث ان ما يحرك الجسم ويحييه هي النفس ، فلا شيء افضل منها اذ هي افضل من كل لذة ، ومن كل شهوة أو قوة ، أو جمال ، وما شابه من لذائذ جسدية . انها تمنحه الحياة ، فهي اذن خيره الاسمى . ولكن النفس لا تجد كمالها

---

(١) رولان غوسلن ، ٣٨ .

(٢) نفسه ، ص ٣٩ .

في ذاتها ، لا تجد الفضيلة داخلها ،« لأن الفضيلة هذه موجودة خارجا عنها . هناك اذن حياتان للانسان : حياة الجسم التي هي النفس ، وحياة النفس التي هي الله . وباتباع النفس لله تصبح فاضلة وتصبح سعيدة ببلوغه . في الله تلتقي السعادة والفضيلة ونبلغ كل رغباتنا[١] . اخيرا ، ان نظرية افلاطون في الفضائل الأربعة (عدالة ، حكمة ، شجاعة ، وعفة) اخذها أ . ورأى في هذه الفضائل الغذاء الحقيقي للحياة الاخلاقية ، ولحياة المجتمعات التي لا تستطيع العيش الا بالخضوع لهذه القوانين الاخلاقية (الا انه يضيف ان هذا الخضوع صعب جدا بدون الدين ، ومستحيل بدون نعمة الله) .

د ـ حكم عام :

يلاحظ بيسر أن السعادة الاوغسطينية مطروحة على أرض تتعدى الفلسفة ، وانها تختلف عن المذاهب اليونانية في ذاك المضمار . الا انه يبقى ، بوجه عام أو إلى حد ما ، بين الموقفين : الرواقي الروماني والسعادتي Eudémoniste اليوناني . هذا من جهة اولى ؛ ومن جهة ثانية ، فإنها أعلى من قدرة الانسان وإمكانياته ، مستحيلة التحقيق ، وهي مخصصة لأناس من قدرة معينة ومن معيشة روحية معينة . في الحقيقة ، انها حتى على أرفع الناس روحيا غير قابلة للتحقيق على هذه الارض : ذلك انها تستلزم العالم الثاني كي تتحقق . وهي روحية صرفة ، وتأملية صوفية ، وتوجيه للنفس نحو التأمل الصوفي ، نحو الله اذ هو خيرها الأسمى ولذتها القصوى . وباختصار ، لا توجد السعادة في لذائذ الدنيا[٢] وهي ـ اذ هي رغبة طبيعية تأتينا من الله كما قلنا ـ توجد فيه وحده ، ففيه هو توجد السعادة الحقيقية[٣] .

أخيراً ، الكلام عن الاخلاق عند أ . هو أيضا الكلام عن الحب كركيزة أساسية في علم الاخلاق الاوغسطيني . ان القول الشهير « الله محبة » Deus est

---

(١) نفس المرجع ، ٤٣ .

(٢) الاعترافات ، ٣٤١ .

(٣) نفسه ، ١٠١ .

charitas / caritas هو قلب وصميم السعادة الاوغسطينية. فالحب ، بالمعنى الكامل للكلمة ، هو مصدر السلوك والتصرفات البشرية ، ان حبي هو جاذبيتي[٢] .

ونرد فيما يلي بعض التفكيرات النقدية التي ارتآها لي سين حول النظرية الاخلاقية هذه .

أ ـ يعطي أ . الاولوية لما سبق ان كان على ما يجب أن يكون ، وللماضي على المستقبل ذلك ان الخلق قد تم : لا قبله ولا شيء يضاف عليه . من هنا تنجم نتيجتان الاولى اهزال الحرية بل وإلغاؤ ها ، والثانية هي القول بقضاء الله وقدره الذي يتناقض مع المسيحية التي تعطي الاولوية في الله للحب والذي هو ايضا غير مقبول اخلاقيا .

ب ـ الحب في النظرية الاوغسطينية هو القيمة الاولى ، والقيمة الوحيدة . والحقيقة ان الانجيل ينبه الى خطر ذلك بقوله : « في بيت ابي منازل كثيرة » . وباختصار ، بالاقتصار في الحديث على القلب فقط وعلى قيمه ، فإننا نتعرض لخطر جعل القلب وظيفة قائمة بمعزل عن الفكر والعمل والحياة الحسية[٣] . وليست فلسفة الحب هي الفلسفة . ليس الحب هو الفلسفة الوحيدة والواحدية والاحدية . الحب وحده لا يكفي ، الحب بدون علم هو عمى ، وبدون فن وهو لا حذاقة ، والحب بدون قاعدة يكون فوضى وعماء . الواحدية في الاخلاق ، كما هي في كل شيء ، غير مفسرة لكل شيء ولا مستنفدة ولا شاملة ـ وهذا رأينا الخاص ، وهو ما يطبق في كل العلوم الانسانية . لقد اكثر اوغسطين من التشديد على الحب حتى صار كأنه ينفي ما هو غير الحب .

---

(١) راجع ماورد هنا عن الحب من جهة ، والمحبة (كاريتاس) من جهة اخرى .

(٢) R. LE Senne, traité de morale (Paris, P. U. F. 1949), 197-198.

(٣) لي سين ، ١٩٨ ـ ١٩٩ .

٣ ـ فكره السياسي :

ليس اوغسطين مفكراً سياسياً ، وعقيدته لم تكن سياسية في معظم نواحيها . لكنه اعطى آراء كثيرة في هذا الميدان ، وأثر في المفاهيم السياسية والاجتماعية الوسيطية .

أ ـ مدينة الله : ان « مدينة الله » ، التي كان هدفها الاصلي الرد على تهم الوثنيين القائلة بأن المسيحيين اغضبوا آلهة روما ، تخطت هذا النقاش لتتحول الى « تفكير على التاريخ وعلى المدينة »[1] . أتت تأملات ، اكثر مما هي عقيدة ممذهبة تغذيها عواطف مؤمن ومشاعره المتوقدة من جهة ؛ واحساسات روماني يشعر امام تفتت امبراطوريته بالحيرة والاسى والرغبة في ايقاف هذا التردي ، من جهة أخرى .

تحوي « مدينة الله » تركيبا ومؤالفة بين حضارة العصر القديم والحضارة المسيحية . كأنها جسر بين هاتين الحضارتين ، وتفسير لعملية الانتقال من هذه الى تلك ، وهي نظرة شاملة على التاريخ الروماني . وفي الكتاب عدة اطروحات ومفاهيم قانونية واجتماعية ماتزال حديثة مثل : القانون الطبيعي ، شرعية السلطة ، الحرية الطبيعية للانسان ، أصل السلطة الاكراهية للحكم ، القانون العادل والشرعي ، الخ . . .

اما من حيث شكل الدولة فإن اوغسطين لم يقل بتفضيله لشكل معين ، إلا أنه شدد على ان علة وجود السلطة السياسية هي ان تقيم العدالة . ذلك انه « بدون عدالة ، ما هو الملك غير لص مغطى بالمجد ؟ وما هي المملكة غير كهف للصوص ؟ » . قلنا ان الكتاب ثيولوجيا سياسية ، أكثر مما هو عقيدة في علم السياسة .

---

(١) Touchard, Histoire des idées Po., T. I (PARIS, P.U. F. 1963). P. 110.

وترتكز نظريته على التقسيم الثنائي للمدينة[1] ، للانسانية قاطبة : مدينة الله ، والمدينة الارضية (الدنيوية) . ويقيم تقسيمه هذا على الحب ، فهناك نوع أول هو حب الذات لدرجة احتقار الله وهو ما ولد المدينة الثانية ، وحب الله لدرجة احتقار الذات وهو ما نتج عنه مدينة الله . وقد وجدتا سويا جنبا الى جنب منذ ابتداء الخليقة ، وسيبقيان جنبا الى جنب حتى يوم الدينونة .

مدينة الله : اسسها قايين ، كان يرمز اليها بأورشليم (القدس) قبل مجيء السيد المسيح ، وهي اليوم طائفة المسيحيين ليست هي على الأرض الا في الحج أو في المنفى . تسمى بالمدينة السماوية ، وتعمل على ان تجعل العدالة مسيطرة . وقد قيض الله للكنيسة ان تبني هذه المدينة ، وهو يساعدها على ذلك . تخضع لله ، هادئة ، مسالمة ، تفضل الحقيقة على المدائح الخادعة ، تريد للغير ما تريده لنفسها ، تحب الجار وتقدره . انها مدينة المسيح : رئيسها ومؤسسها هو المسيح انها مدينة الايمان ، والشعوب المؤمنة ، والاناس الورعين .

المدينة الارضية :

موطن السلطات السياسية بأخلاقها ، وتاريخها ، ومتطلباتها . . . لا مدينة من هذا النوع يمكن ان تكون كاملة . تساند الظلم . وهي في حرب دائم مع الاولى . انها بابلية (البلبلة والاضطراب) ، مدينة الاشرار ، الحب فيها غير نقي ، في خلاف مع الله ، حسودة ، تود اخضاع الغير ، وتخضع الجار والقريب لاغراضها ، تجتمع تحت قيادة الملائكة الاشرار وستدوم في النار[2] . انها مدينة الشيطان ، واسرة الناس الذين لا يعيشون بالايمان ، ومدينة الشعوب الكافرة .

« ليست هذه الفكرة جديدة ، فقد » كانت موجودة ، على الأقل في شكل

---

(١) المدينة (بولس باليونانية ، سيفيتاتي باللاتينية) تعني دولة تقوم في مدينة وما يجاورها من ريف أو ما يتبعها .

(٢) Gilson, Les métamorphoses de la cité de Dieu (Paris, Vrin, 1952) 50-53.

بذوري ، في أصلها ، في تراث القديس بولس وعند اوريجين »[1] . لكن الحقيقة أن القديس أوغسطين اعطاها قيمة توضيحية ، وشكلا عاما وجعل منها قانونا عاما ، واحديا . . . وهي عنده فكرة تتحكم في مجرى التاريخ ، وتفسر لنا الاحداث وتنير لنا مسارها .

العلاقة بينهما :

قلنا انهما وجدا في أول الزمن مع بعضهما ، وهما يتعايشان حتى مجيء الدينونة ، ولكنها بحالة حرب . بعد ذلك تزول المدينة الارضية ، وتبقى الاخرى خالدة خلود القديسين . وبالطبع ، المدينتان متناقضتان ، فهما تقومان على مبدأين متغايرين تماما (حب الذات ، حب الله) . لكن هذا التناقض لا ينفي تداخلهما في هذا العالم . في البدء ، كان بنو اسرائيل ممثلو المدينة الاولى ، وباقي الشعوب هم المدينة الثانية . ولما جاء المسيح انتهى التمايز هذا ، وعادتا الى الاختلاط كما كانتا منذ الخليقة حتى مجيء ابراهيم . واليوم ، هما ملتقيتان . تنتفع المدينة السماوية من خيرات المدينة الارضية ، ويتشاركان الا ان خيور الاولى هي وسائل لكسب العيش ، والمحافظة على الفرد والنوع ، ولتحقيق الخير الاسمى الذي هو السعادة الممزوجة بالفضيلة .

هذا ما يقود الى علاقة الكنيسة بالدولة والتراتب بينهما : يضع أ . طبعاً الكنيسة في المرتبة الاعلى (وهو ما سيستعمل من بعده لتقوية سلطتها) ويعطيها الأولوية . كما أنه أيضا ، يدعو النظام الزمني للانتفاع من تعاليمها ، والاسترشاد بغاياتها النبيلة . وجد البعض ، او ظن أنه وجد ، في هذه الازدواجية ميل القديس اوغسطين المانوي أو الاثنينية المانوية التي تشاد عليها العقيدة بكاملها . وذهب بعض المؤرخين بعيداً لدرجة دمج فيها المشكلة الثيولوجية في هاتين المدينتين مع المشكلة التي كانت قائمة في عصره بين الكنيسة والدولة . بمعنى ان

---

(١) بوشار ، تاريخ الافكار السياسية (بالفرنسية) ، الجزء الاول ، ص ١١٠ .

البنى التحتية للتقسيم الاوغسطيني للتاريخ والمدينة ، يكمن في المجتمع او في الواقع التاريخي آنذاك . المعضلات السياسية والتنافس على السلطة بين الكنيسة والحكام ، هي الاساس ، والآراء الاوغسطينية انعكاس .

الحقيقة ان تلاميذ اوغسطين من بعده هم الذين وسعوا الهوة بين المدينتين ، أو أنهم جعلوا من المدينة الارضية مدينة للشيطان . اما هو فقد لطف من حدة الاثنينية هذه قائلا بأن الله وحده هو الذي يميز بينهما ، وبأن المدينة الارضية ليست كلها سيئات ونقائص . ما يقال عنها هو أن امجادها زائلة ، وان ما هو على الأرض من فخار وسلطان وما أشبه هي أشياء غير دائمة ، وان مزاياها ليست بمزايا وحقائق المدينة الالهية . وهنا نرى انه يقترب من المنظور الافلاطوني للخيور بقدر ما هو مانوي . وان الفرق بين المدينتين هو في الجوهر .

من جهة ثانية ، ان جعل النظرية الاوغسطينية في المجتمع والسياسة انعكاسا لواقع سياسي هو افقار لفكره وافقاره الى حد بالغ ، واعادة ما هو فكري صرف الى ما هو مادي واقعي ، وما هو واسع وشامل الى الضيّق والمحدود . والقول بتأثير متبادل ومتداخل ، قول سليم .

ب ـ نشوء المجتمع :

لفهم نشوء المجتمع ، تكفي ملاحظة حشد عمومي لحضور عمل مسرحي . ويتجمع المتفرجون الذين يجهلون بعضهم البعض دون ان يشكلوا مجتمعا . الا انه اذا كان أحد الممثلين ذا مواهب فإن الاعجاب المشترك به يؤلف فيما بينهم تعاطفا متبادلا . واذا صاروا يتبادلون الحب فما ذلك الا بسبب الممثل الموهوب الذين اشتركوا في حبه . والدليل انه كلما زاد اعجابنا بهذا كلما اكثرنا من التصفيق له بغية جعل الاخرين يصفقون له أيضا وجعل عددهم اكثر فأكثر ، وقد نكره من لا يصفق ولا يوافقنا .

هكذا فإن الحب لشيء ما يولد عفوياً مجتمعا مؤلفا من جميع الافراد الذين يشتركون في حبه ويبتعدون ، عن من لا يحبونه . ومن يحب الله فإنه يجد نفسه

بحكم هذا الأمر في علاقة مجتمعية مع سائر من يحبه . الحب اذن هو الرابطة الاجتماعية ، والصلة بين الافراد ، والمؤسس للمجتمع . يعني ذلك ان مجموع الناس الذين يشتركون في حب واحد يجمعهم فيما بينهم ، يشكلون « مدينة » . وبتعدد انواع الحب المشترك تتعدد انواع المدن ، أي أن عدد المدن يساوي عدد أنواع الحب . وحيث ان في الانسان نوعين من الحب ، فإنه يجب ان يكون هناك بالطبع مدينتان تنظمان وحدهما سائر المجتمعات البشرية . وقد ورد القول عنهما اعلاه . من جهة أخرى ، لكل مجتمع غاية واضحة يشترك فيها كل أعضائه ـ ذلك ان ما يحبه المجتمع هو ما يحبه الافراد ـ هي السلام ؛ وما الحروب الا لإقامة السلام وليست هي للحروب . والسلم الحقيقي هو الذي يشبع مشيئات كل افراد المجتمع (انظر ما يلي عن الحرب) .

اذن ، الشعب هو مجموع الناس الذين يعيشون في مدينة ، انه تجمع وتشارك عدد من الكائنات العاقلة ، مجتمعين بفعل ارادة ورغبة في امتلاك مشترك لما يحبون . فالشعب متلاحم بفعل حب وارادة افراده .

ج ـ مصدر السلطة :

كل سلطة ذات مصدر الهي ، الله مبدأ كل سلطة حتى في المدينة الأرضية . صحيح ان اوغسطين هنا غير بعيد عن التراث البوليسي ، الا أنه سيطبع بطابعه ولمدة قرون عدة مفهوم القانون السياسي . فهو يقول ان لا سلطة لشخص على آخر بموجب القانون الطبيعي . فالسلطة تفويض الهي انما ممارسة السلطة هذه قد يكون بالحظ أو الصدفة أو بالوراثة أو بالانتخاب . الله لا يعين هذا النظام من الحكم أو ذاك ، ولا يدل على شخصية هذا الرئيس أو ذاك . فهذه أمور تفصيلية ، والمهم فيها هو جوهر السلطة الموجود في الوظائف السياسية ، وهو جوهر يدين لله بتعيينه وتسميته .

في هذا التقسيم بين مادية نظام الحكم وبين جوهر السلطة ، عودة أوغسطينية لتقسيم افلاطوني المنهج .

من جهة ثانية ، هناك علاقة أخرى بين السلطة والالوهية : لا تترك عناية الله للدول وأنظمة الحكم تسير دون غاية ولا خطة . فالله يُنَظّم كل شيء ، ويخضع كل بلد ـ وفي كل عصر ـ لنظام الحكم الموافق لذلك القطر . ويعطي الله لكل دولة النظام الذي تستحقه . حتى سبي روما كان مستحقاً عليها . فسير الحوادث التاريخية والماجريات يتم وفق خطة الهيّة وهي فكرة سيتبناها بوسيه (BOSSUET) في فهمه للتاريخ . قال بعده بوسيه : ان القانون العام الذي يتحكم بمجمل الحوادث الانسانية هو خطة من العناية الالهّية بموجبها جميع نقائص وشرور الامبراطوريات انتظمت في البدء ، حول الشعب المختار الذي خرج منه المسيح ، ثم ، بعد المسيح ، حول كنيسته[1] .

وهكذا فإن القديس أوغسطين مستندا على التراث البولسي، يعلّم ان سلطان الحاكم الظالم من عند الله ، وعلى المسيحيين تحمل الظالم لأن للظلم غاية حددها الله . ولذا تجب الطاعة لا الثورة .

الاهم ان السياسة الاوغسطينية مرتبطة ، في جوهرها بتيولوجيته (وهذا ما دعاها بالتيولوجيا السياسية) ، سواء من حيث جوهر السلطة أم من حيث علاقة مجرى التاريخ بالعناية الالهية . ان الله يعطي للسلطة في حد ذاتها شرعيتها ، دون أن يضمن ويكفل الممارسة الفعلية والواقعية لهذه السلطة . ثم ان كل عمل سياسي يخضع للعناية الربيّة ، من حيث الجوهر ايضا .

د ـ القانون في المجتمع :

يميز ق . أ . ، بين نوعين من القوانين . هناك أولا :

١ ـ **القانون الأبدي** :[2] الله موجود ومطلق ، وهو مبدأ كل قاعدة وكل قياس وكل نظام وكل انسجام وكل عدد وكل وزن . يدبّر مخلوقاته حسب القوانين

---

(١) Cuvillier, manuel de sociologie (Paris, P. U. F. 1954). P. 9.

(٢) رولان ـ غوسلن ، ص ٢١ ـ ٣٤ .

الاحكم ، والاعقل ، والاوفق لها . وهو يرعى الانسان كما يرعى العصافير ، والارواح ، وحبة الرمل : عنايته على كل شيء ، وتشع في الكون بأسره .

واذا تأملنا الواقع ، وجدنا الآثام والاحزان والآلام . . ، مما يجعل البعض يزعمون عدم وجود الله محتجين بهذه السلبيات . الحقيقة غير ذلك . فالله موجود ، وخلق من عدم ، وسن قوانين ابدية ، وأخضع كل شيء لنظام : البدني للروحي ، والادنى للاعلى ، والاعلى لاعلى منه ، وهكذا لنصل الى الخير الاسمى ، الابدي والازلي . وهنا يطرح ق . أ . مشكلة الشر اذ كيف يوجد هذا مع النظام الكامل ؟

القانون الابدي قانون ثابت ، لا يتغير المكان أو الزمان[1] ، فهو منقوش في وعي الانسان[2] ، ينير هذا الوعي كما ينير النور الالهي العقل . ذلك ان الانسان يتلقى ـ كما رأينا ـ من الله الصفة الضرورية للاحكام . وفي الله قانون ليس هو الا في الله ، وهو الله نفسه ، وهو قانون يخضع له كل شيء : ذلك هو القانون الأبدي ، الازلي ، الطبيعي ، الذي يفرض النظام في الكون والعناية كما ذكرنا اعلاه .

وهذا القانون نوع من الزواجر والروادع الأمرية التي هي من الضمير ، وهذه القواعد ذات بداهة ووضوح تستكشف بالعقل . وهي الزواجر ذاتها التي نراها للضمير الاخلاقي ، وللشرائع المتغيرة التي وان تغيرت بالفعل لتتلاءم مع المتطلبات والاحتياجات فإنها في حد ذاتها تصدر عن قاعدة واحدة لا تتغير[3] . يعني ذلك ان القانون الطبيعي يعود الى قاعدتين : لا تعمل بالغير مالا تريد ان يفعل الغير بك ، يجب ان يأخذ كل ذي حق حقه . ومن صفات هذا القانون صفة الوجوب والالزام فيه : انه آمر لا يترك مجالا للاختيار . فالله يدبر العالم

---

(١) الاعترافات ، ٧٢٢ ـ ٧٣ .

(٢) نفسه ، ٣٨ ، ٧١ .

(٣) جلسون ، مدخل . . . ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

بشكل مطلق وتام ، ومشيئته هي القاعدة لكل المشيئات البشرية التي عليها ان تفعل الخير لا ان تقف ضد ارادة الله . ذلك الوقوف ثورة وظلم ، لا مجرد خطأ أو سهو . فالقانون تعبير عن ارادة الله ، وارادته وعقله شيء واحد والقانون خير في حد ذاته ، وخير من أجلنا الى جانب كونه وازعا قطعيا (Impératif catégorique) .

والصفة الثانية في القانون الطبيعي هو انه مرغوب ، قادر على أن يثير الانسان ويحركه ، أي أنه يفتح المجال للمبادرة الشخصية ولا يلغيها .

ومع ان مباديء هذا القانون تبقى نفسها في كل مكان وزمان ، فإنه ينظّم العادات والتقاليد حسب الازمنة والأمكنة .

٢ ـ القانون الزمني :

الانسان كائن اجتماعي . وأول رابطة طبيعية تقوم بين الزوج وامرأته ، ثم تضاف الى هذه رابطة تنشأ بولادة الاطفال . وبوجود الخدم فإن العائلة تكون منزلا . والمنزل هو النواة الاولى للمدينة ، ويؤلف مجموع المدن الجنس البشري . وهذا الجنس مع الملائكة والله يؤلف العالم .

اذا نَظّم كل واحد افكاره واعماله وفق تعاليم القانون الطبيعي ، فإن السلام يسود الكون قاطبة . والقانون الزمني قد شرع حماية للنظام من الفاسدين والمخربين الذين بزرعهم الفوضى ، وبعدم انتظامهم ، يمزقون العقد العام في المجتمع . فقساوة الاب ووجود الجندي والسلاح ونظام السيد على عبيده و . . . كلها أمور ضرورية من أجل منع المارقين ، والاشرار ، واستتباب السلم (قارن مع فكرة السلم الروماني) والنظام . ويذكّر أ . بقول القديس بولس بأن كل سلطة هي من الله ، وان من يقاومها يقاوم نظام الله . فالامير وزير الله ، ومن الضروري طاعته[١] .

حيث ان الله مصدر كل سلطة ، فهو الذي يعطيها اذن للاشرار وللصالحين كالمطر تماما الذي يهطل على الصالح وعلى الطالح ، لذا فطاعة هؤلاء واجبة كطاعة الامراء الفاضلين . إن القانون الزمني اداة ضرورية للحكم ولادارة الاسرة والمدينة . لكنه عاجز عن ان يعطي الناس السلم والفضيلة والدليل على نقصه هو روما آنذاك وما هي فيه من سوء مع انها اعطت الشرائع للعالم[٢] .

يصدر القانون الزمني عن القانون الطبيعي الأبدي ، ويجب بالتالي أن يهدف الى سيطرة العدالة ، لا الى خدمة الحاكم وتأييد الظلم والقوة . وهو يقوم لخدمة المجتمع وتأمين النظام فيه ، ولذلك فعلينا اطاعته كما سبق القول . وعليه هو ايضا ان يكتفي بتأمين الهدف المجتمعي والسياسي لا ان يتناول أمورا يجب ان

---

(١) رولان غوسلن ، ص ٥٣ ـ ٥٥ .

(٢) رولان غوسلن ، ص ٦٢ .

يحاسب الله عليها . فليس عليه مثلا ان يعاقب على ما نقترفه من « مخالفات » لا تضير الغير ولا المجتمع . ولذا فإن نطاقه محصور ، واضيق بكثير من نطاق القانون الأبدي المنقوش في النفوس . والخلاصة ، ان القانون الوضعي أو الزمني يتغير بتغير الازمان والاوضاع ، لكنه يبقى صادراً عن قاعدة واحدة لا تتغير .

هـ ـ الحرب :

غاية كل مجتمع هي السلم ، وهذا ما يتناقض مع الواقع حيث تكثر الحروب ويقول أ . ان الحروب مناقضة ظاهريا فقط لرغبة المجتمعات في السلام ، وان هذه تحارب من اجل تحقيق هذه الرغبة تحقيقا يرضي ارادة الجميع ورغباتهم في سلم يكون حقيقيا ودائما ، لا سلما واهيا يكون مجرد سكينة مؤقتة . وهكذا فإن القتال بين المجتمعات يهدف ، في خاتمة المطاف ، لا للقتال بحد ذاته وانما للسلم المتناسب مع ارادتها. عدة نقاط تندرج تحت فكرة الحرب ، منها :

١ - مقاومة الشر ، شرعية الحرب :

الحرب مقصود بها الوصول الى السلام ، وهي مرغوبة من اجل ذلك . لكن ، من جهة اخرى ، تدعو التعاليم الإنجيلية لعدم مقاومة الشر وتعلم وجوب الرد بالحسنى على السيء ، وبالتالي فكيف يجوز لمجتمع ما ان يقاتل ؟ بكلمة اخرى ، متى تصبح الحرب شرعية ؟ وبالطبع كيف يجوز الانتقام من الشرير داخل المجتمع او تطبيق العقوبات على المخالفين ؟

لتطبيق القوانين وتأمين استمراريتها وحفظ النظام بشكل مقبول ، لا بد من الردع والمجازاة . كما ان للمجتمع المعتدى عليه الحق والواجب في الدفاع عن نفسه ، وقتال الاشرار . ففي الحالة العكسية ، يتعزّز الشرير ، ويتمادى في غيه ، وفي الظلم . وفي حالة الفوضى الحاصلة عندئذٍ يتألم العادلون والأبرار ؛ وهم اذ يقاتلون فليس ذلك محبة بالقتال أوللإنتقام وإنما يدافعون عن حقوقهم وعن بغيتهم في السلم . لكن أ . يوصي بأن تكون الحروب ـ ان كانت شرعية ـ ذات طابع انساني ؛ فيعطي هنا مسحة من التعاليم الروحية على عملية تؤلم ، وعليها ان تؤدي الى الراحة الدائمة ، الى سلم مستمر وحقيقي . ما هو السلم ؟

٢ ـ السلم :

السلم هو النظام : لكي تتفق اجزاء أو إرادات فيما بينها في نشدان السلم ، فعلى كل منها ان يكون في موضعه ، ان يؤدي وظيفته احسن اداء . ذلك ما نلاحظه في الجسم العضوي ، في داخل النفس ، في داخل المدينة (المجتمع) . السلم في هذا أو في ذاك هو سيادة النظام والترتيب والتوازن ، بين جميع الاعضاء في الجسم ، كما هو بين افراد الاسرة في خضوعهم وتقيدهم برب العائلة في المنزل . لذلك كان السلم غاية المجتمع ، وكان قائما على أساس النظام والتراتب .

٣ ـ الطاعة :

واجب الجندي أن يطيع إن طلب إليه القتل ؛ فهو هنا غير قاتل ، أي غير مرتكب خطيئة بقتله لشخص خلقه الله وهو الذي يميته . حتى ولو اعتقد الجندي بأن حربه غير عادلة فعليه الطاعة والقتال ، ولا يجوز له قط ان يعصي الاوامر والأوقع في خطيئة التمرد . فالاثم في حرب جائرة لا يقع على الجندي ، بل على الحاكم الذي قاد إليها . . .

٤ ـ القوة ضد الهراطقة :

دعا للجوء للقوة ضد الهراطقة ، والذين ينفصلون عن السنة السويّة . ويقول ان اضطهاد هؤلاء مشروع لكونه اضطهاد السيء من قبل الجيد . ولعل في هذا الموقف رفضا للمثل الأعلى الذي وضعه للمدينة السماوية ، ومحاولة للتوفيق بينه وبين الواقع ، أو بين هذه المدينة والمدينة الارضية .

و / الملكية :

احتلت مشكلة الملكية مكانة مرموقة لدى آباء الكنيسة في العصر الوسيط ، وكان النقاش المحتدم حولها يستمد الكثير من مواقفه من الاوغسطينية . واليوم ، يقول البعض أنه كان شيوعيا ، وقال آخرون انه « شيوعي تيوقراطي » ، وقال غيرهم ان الملكية بنظره « قائمة على القانون الوضعي لاعلى القانون الطبَيعي ، ولذا فهي لا ترتكز سوى على السلطة المدنية »[1] .

مهما يكن ، فإنه لفهم أفضل لنظرياته في الملكية لا غنى عن وضعها في الاطار التاريخي والمجتمعي لها ، أي بارجاعها الى الوسط الديني والبيئي الذي صيغت فيه . يعني ذلك إن نظرياته هذه متأثرة بالتراث الديني من جهة ، وبما عرفه أيضاً من التيارات الفكرية السياسية اليونانية . كان هناك عدد من الاباء يقولون بالغاء الملكية الفردية مستندين بذلك إلى الإنجيل[2] ، والرسل ، والمسيحيين الأوائل . لكن الحجة على هؤلاء كانت تنبع ايضا من أعمال بعض الانبياء ، امثال ابراهيم واسحاق ويعقوب ، الذين كان لديهم ملكيات فردية كبيرة وان من يقول بالشيوعية يثور بذلك على القانون وعلى النظام وعلى الحكام وعلى المدينة ولهذا فهو يستحق العقاب . يعني ذلك ان أ . ينطلق هنا من نفس المبادىء اللاهوتية والعقائدية التي رأيناها في كل قطاع من انجازاته الفكرية . لقد رفض الشيوعية

---

(١) بول جاني ، تاريخ العلم السياسي ، ١ ، ٣٠١ (نقلا عن رولان غوسلن ، ١٦٨) .

(٢) انظر ، مثلا ، انجيل القديس ، متى ، ١٩ : ١٦ ،

والبيلاجية ، وانكر ان تكون كل ملكية امراً سيئا ، وكفرا ، ومتناقضة مع تعاليم الانجيل . فهو يعتقد بأنه من الشرعي تماما ان يكون للانسان ملكية خاصة ، لان المشكلة ليست في التملك ، وانما هي في طريقة التملك . بتعبير آخر ، أولئك الذين يجمعون المال والخيرات والنعم بجشع وتكالب ليتمتعوا بها وحدهم ، يجهلون ان الله هو مالك كل شيء ، وبيده الارزاق ، وله كل شيء . الملكية مشروعة . ولم يدع لالغائها، الا انه شدد على ان المهم ليس هو تملكها وانما هو في طريقة استخدامها . اذا اسأنا استخدام رزق ما ، أو مال ، أو ما نملك ، تكون ملكيتنا له سيئة وشريرة ، واذا كانت هذه الملكية شريرة فيعني انها غير مملوكة لنا .

وعلى هذه الأرض ، يقول أ . ، مستحيل هو وغير مرغوب فيه أيضا أمر اعادة توزيع الارزاق حسب هذا المبدأ في حسن استعمال الملكيـة لجعلها مشروعة . لذا فيجب ان يبقى كل شيء على حاله ، وسوف تسود العدالة المطلقة في التوزيع في مدينة الله ، حيث يتملك العادلون كل ما يعرفون استعماله ، ويستعملون كل ما يعرفون كما يجب ان يستعمل . باختصار ، الارزاق بيد الله ، فهو خالقها ومالكها .

يجيز أ . التملك بالطرق المشروعة مثل : الشراء ، والتبادل ، والهبة ، والارث . اما الحيازة بطرق اخرى لارزاق يحوزها الغير ، فهي سرقـة أو اغتصاب . وهكذا يبدو ان أ . لم يدرس نظام الملكية دراسة عالم نظري ، اذ هو لم يهدف لان يحل مشكلة اجتماعية او اقتصادية . بيد انه بحكم وظيفته الدينية فقد اخذ الامر كله من زاوية دينية صرفة لأنها الزاوية الوحيدة التي تهمه ، لذا فنحن نرى ان خلاص النفس هو الغاية في بحثه عن الملكية . ولذا ايضا كان الحاحه على ان الله مالك كل شيء ، وينفق كل شيء بلا حساب كما يشاء ، وعلى من يشاء من البشر .

الملكية الفردية ، بنظره ، حق طبيعي ؛ لكن ذلك لا يعني انها حق

ضروري[1] . انها جزء من الحق الانساني ، وبذلك فهي تخضع لارادة الدولة التي تستطيع الغاءها أو تحديدها ، في اطار حفظ النظام والعدالة . لكن الملكية الفردية غير موجودة في العالم الاخر . باختصار ، الملكية خير ، والتملك امر حسن . لكن الثروات تثير طمع الفقير ، والعجب والصلافة[2] لدى الغني . من الاكمل ، اذن ، التخلي عنها ، والاقتداء بالفقر الطوعي للسيد المسيح . او على الاقل ، التخلص من ربقتها ، وجوب حسن استخدامها في سبيل الآخرين .

اذن ، لم يقل أ . بشيوعية ، ولا بالسلطة الاولى للدولة (الدولتية) . ومن العبث معاكسته بالقديس توما الذي تبنى واغنى معظم هذه الآراء بأفكار اخذها عن ارسطو والفكر الاسلامي ، ولاءم بينها وبين العقلية السياسية والاقتصادية المعروفة في المسيحية في القرن الثالث عشر ، وأضاف اليها ما عرف من تطورات في الفكر السياسي والاقتصادي لعصره .

أخيراً ، ترد للذهن رذيلة البخل المتعلقة بالتملك . والبخل هو « هو ذلك الاستعداد في النفس الذي يرفض ان يُشارك في ملكية وان يوزع ، وانما هو يود ويجمع لاجل ذاته ، ويستولي على أشياء ويتملكها كما لو انها لم توجد إلا لإشباع شهوة شخصية » . (جلسون ، مدخل . . . ، ص ١٤٤) . الا ان السعي لبلوغ الأفكار الأبدية والضرورية في الله ليس هو بخل ، لأن الافكار الإلهية عالمية الشمول ومشتركة بين جميع العقول (جلسون ، مدخل . . . ، ص ١٤٦) .

هذا الطابع الروحاني أو النظرة الاخلاقية للبخل يتجلى أيضا في رؤيته مرتبطا بالتكبر في الخطيئة الأصلية : الخطيئة الاصلية من اختيار آدم ، لقد اختار جانب البخل والتملك للاشياء بدلا من إطاعة الخير الأسمى . مرة اخرى ، القضية مأخوذة من وجهة نظر دينية ، آخروية لا من حيث ارتباطاتها الاجتماعية

---

(١) رولان غوسلن ، الاخلاق عند ق . أ . ص ٢١٨ .

(٢) اكبر خطر ينتج عن الغنى ، بنظر العقيدة المسيحية ، هو التكبر . وقد قال الرب ان دخول الغني صعب الى السماء صعوبة دخول الناقة في ثقب الابرة (رولان غوسلن ، ص ١٩٤) .

ومناهجها الاقتصادية البحتة .

ز / العمل :

يخضع ابن القديسة مونيكا الحياة الاجتماعية ، والنشاطات العملية بشتى نواحيها ومتطلباتها ، لممارسة التأمل . فالتأمل هو القيمة ، وفي القمة ؛ وعلى المستوى المنخفض هو العمل والحياة الاجتماعية . وهذه الثنائية قائمة بدورها على اخرى هي : التفريق بين الحكمة والعلم . فالتأمل يؤوب الى الاولى ، بينما العمل هو مما يرجع الى العلم . وكل تناول لمفهوم العمل الاوغسطيني لا بد ان يكون في سياقه التاريخي والمجتمعي والثقافي . . .

٤ ـ مصادرة السياسة :

يلح كومبيز ان المفاهيم السياسية عند أ . ، مهما توزعت وكانت مبعثرة هنا وهناك ، فهي تشكل عقيدة . وبقيت هذه العقيدة ميثاقا للانسانية ، طيلة قرون عدة[١] . وتشكلت هذه العقيدة متأثرة بمصادر متعددة ، منها :

أ ـ أهم مصادره المانوية :

الصراع فكرة موجودة عند أوغسطين وكأنها مأخوذة من المانوية . لقد رأينا ان معاكسته بين مدينة الله ومدينة الشيطان ، هي الفكرة المانوية القائلة بأن قوتين تتنازعان العالم ولكن بعد تعديل فيها . ولم يتخل قط عن فكرة العراك الدائم بين مبادىء متعادية[٢] : ان ما يشبه ذلك موجود ايضا في نقده للتاريخ الروماني المأخوذ على أنه تاريخ نزاع بطولي بين روح الخير وروح الشر . أخيراً ، تقول نظريته عن سبب الحرب أن حروب روما كانت بوحي الشياطين ، وهذه نظرية مانوية .

ب ـ المصادر السياسية الافلاطونية :

معروف ان فكرة الله الواحد مصدر كل وجود وكل سلطة هي فكرة افلاطونية[٣] ، وكذلك هي ايضا النظرية التي ترى العقل مبدأ العدالة والقانون[٤] ، ومثلها ايضا نظرية العناية الالهية التي تنظم مجرى الحوادث فهذه فكرة من افلاطون اخذها أوغسطين عبر افلوطين[٥] . . .

ج ـ المصادر السياسية الشيشرونية :

رأينا أن تأثره بشيشرون كان كبيرا سواء من حيث البلاغة ، أم محبة الفلسفة والابحاث الفلسفية والمجادلات . يتضح هذا التأثير ايضا في الفكر السياسي

---

(١) Combès, le doctrine politique de S. A. (Paris, plon 6, 1927) VII_VIII.

(٢) كومبيس ، العقيدة السياسية . . . ص ٣٦ .

(٣) كومبيس ، ص ٤٠ .

(٤) نفسه ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

(٥) نفسه ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

لاوغسطين وخاصة في تعريف العدالة ، في تعريف القانون وطبيعته ومصدره وصفاته ، في واجبات القضاة . . . وهو في ذلك كله يذكر شيشرون ، او يورد نصه ، أو يكتفي بتحليل هذا النص احياناً .

وانتفع أ . من مصادر تاريخية وأدبية متعددة بحثت في انحطاط روما ، وزوالها واسباب ذلك (في المقالات الخمس الاوائل من « مدينة الله ») . اما المصادر الاخيرة له فهي الكتب والتعاليم المقدسة التي اتقنها حتى الكمال ، والتي وجد فيها « جميع أسس لاهوته الدغماطي ، وأخلاقه وتصوفه »[١] . كما انه كان يلمّ ايضا بالمؤلفات الآبائية ، فقد قرأ جيداً ترتوليان وامبرواز وغيرهما ؛ وانتفع من هذين بشغل خاص معتنقا العديد من مواقفهما السياسية والعقيدية[٢] .

---

(١) كومبيس ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) Arquillière, L'augustinisme politique (Paris, Vrin, 1934). P. 68.

٥ ـ جماع عقيدته السياسية :

الله هو القاعدة وهو القمة في الدولة ، مالك السلطة ، منظم الامبراطوريات ، والموحي بالقوانين ، ومصدر العدالة ، وركيزة الوطن ، والحكم العادل في الحرب . لذلك فإن الحاكم ، والمشرع ، والقاضي ، والجندي ، يجب عليهم اعتبار أنفسهم بمثابة المفوضين عنه ، وانهم يطبقون مشيئته . سلطتهم من سلطته ، مفوضة اليهم ، لذا فعليهم واجب عدم التكبر ، وسوء الاستعمال لوظيفتهم ، والابتعاد عن الظلم . وعلى الحاكم الإبتعاد عن المطامع وتجنبها ، وتجنب حروب الغزو والفتوحات ، حتى لا يفسد النظام الذي وضعه المدبر الأعظم . وعلى الحاكم تشريع قوانين عادلة ، وإلا فإنه يتحدى عدالة الله وحكمته . أما القاضي فعليه ان لا يشدد العقوبات ، ويتجنب التعذيب ، والحكم بالإعدام ، اجلالا لله الذي هو سيد كل حياة ، واحتراما للانسان المخلوق على صورة الخالق . وواجب الجندي هو الرأفة بالجرحى ، وحسن معاملة الأسرى ، والرحمة بالمدنيين غير المقاتلين ، وعدم إبادة الأعداء وتدمير ارضهم بغير طائل . والمعاقبة يجب أن تبقى بين يدي الله ، الذي تندمج فيه العدالة والرأفة .

ليست مملكة الله في هذا العالم ، مملكته باطنية ، وجدانية ، في الضمائر ، في قلب الحياة المدنية التي يحييها ويحركها : ان أوامر الله ـ اذا اطاعها الحاكم والمشرع والمواطن وأصغى إليها بقلبه ـ تحيي المدينة . ولكي تطاع هذه الأوامر فلا بد من النعمة .

السياسة المثمرة والحكيمة هي التي تتجه نحو غايات روحية : بما ان كل السلطات من الله يجب ، اذن ، ان تعود اليه وتسير صوبه . ان سياسة كهذه لا يمكن ان تكون إلا مسيحية : لا يهم أن تكون ملكية أو ارستقراطية أو جمهورية . لا تفضيل لأي نوع على آخر ، المهم هو اتباع العدالة ، وجعلها هي والفضائل أسس الحكم والدولة . ما قاله افلاطون ، بنظر أ . ، بقي مثاليا ، لم يطبق منه شيء ، ولم تعرف الدول الوثنية أي نوع من الفضائل كالحكمة ، أو العدل ، أو العقل ، أو الوفاق والاتفاق .

لماذا ؟ لان كلمة الله هي التي تجلب هذه الفضائل وتزرعها في القلوب : لا يستطيع الحاكم ولا المشرع ولا القاضي ان يقوم بعمله خير قيام الا اذا اقتدى بالمسيح ، وتفانى ووضع في قلبه العدالة المسيحية . عندئذٍ يخف عنف الحروب ، ووحشيتها لأن العقيدة هذه تلين القلوب والعادات ، وتعامل العدو كأخ .

تلك هي السياسة الاوغسطينية : متدينة الى أقصى الحدود ، ترى في المسيحية دين قلب لا يعادل ، وتلح على الفضائل المسيحية مثل الطهارة ونكران الذات والاخوة التي تعتبرها حجر الزاوية في الدولة .

اما علاقة الدولة بالكنيسة فقد رأينا شيئا منها في التمييز بين المدينتين : الدولة المسيحية تعني عدم الانفصال بين الدولة والدين وتدعو للاتحاد بينهما بحيث تخضع الكنيسة لقوانين الدولة وبالعكس : بأن تقر الدولة بأولوية الروحي على الزمني ـ اذ ان التفوق للاخلاقي . وما الاتحاد هذا إلا لمصلحة الدولة اولا وآخرا ، اذ تأخذ من الروحي فعالية وخصوبة وتآزرا . وتجعل الكنيسة المشرع والحاكم و . . . و . . . اكثر انسانية ، وتقلل فرص الظلم ، وتشجع الفضائل . . .

رأينا انه انتفع من افلاطون من شيشرون (بل ومن تيت ـ ليف Tite-live وفيرجيل) والنظريات الرومانية في الحكم والسلطان . لكنه وان هضم ذلك كله ، فإنه وضع المحبة (كاريتاس) في الصميم . فهذه مصدر الحب ، ونور العقل ، وجمرة القلب ، والمحيي لكل الفضائل . لقد كان في سياسته افلاطونيا مسيحيا ، كما كان ايضا في قطاعات اخرى من تراثه . . .

لا تخلو هذه العقيدة من عمق ولا من دقة . وهي وان لم توضع في مؤلفات خاصة فلا يعني انها لا تشكل مذهبا متينا دقيقا . وسياسته واسعة المدى ، تشمل مشكلات الحياة بكاملها . وهي نظرة على الكون والانسان لا تنفصل عن الدين ، ولا عن الاخلاق ، ولا عن الماورائيات و « نحن لا نستطيع في ايامنا هذه ان ندرس السياسة المسيحية ، وحتى السياسة بوجه عام ، دون اخذ رأي القديس اوغسطين »[١] .

---

(١) كومبيس ، ص ٤٧٠ .

٦ ـ تأثير عقيدته السياسية :

كان تأثيرها قويا طيلة حياته ، وازداد بعدها . كان اللاهوتيون بأسرهم تلاميذاً لآثاره يناقشونها ويتقبلونها ، أو يحاربونها . ولكنه بقي دائما « المعلم الذي لا ينازع للفكر الكاثوليكي »[1] . كان معلم الغرب ، وبلا منافس حتى مجيء الفكر الارسطو طاليسي على يد العرب . كان تأثيره بالطبع من نوع ديني ، فالكنيسة التي لم تكن بعد مفصولة عن الدولة اعتنقت رسميا مذهبه ، بل ان البابابليون الثالث عشر ، في القرن التاسع عشر ، في حديثه عن واجبات الدولة حملها مثل ق . أ . مسؤولية الاهتمام بالنواحي الاخلاقية في المجتمع ، بأن تقيم الفضيلة وتأتمر بالدين .

باختصار ، لقد احدث فكره تأثيرا كبيرا في تكوين الدول الاوروبية الحديثة : فمن المعروف ان « مدينة الله » كان الكتاب المفضل لدى شارلماني ، اذ استقى هذا منه عقائد ونظريات عديدة كانت له بمثابة الهادي في سلوكه الشخصي ، وفي سياسته مما كان له الوقع في مستقبل اوروبا قاطبة[2] .

ثم ان هذا التأمل في التاريخ الانساني ، تلك النظرة الشمولية والافاقية على مسار الاحداث ، والتطور للسلطان ، كانا ذا وقع ايضا وصدى في العصر الوسيط . وقد استعملت نظراته تلك لمساندة العقيدة السياسية القائلة بخضوع السلطة للكنيسة ، وهو ما سمي بالمذهب الاوغسطيني السياسي .

أخيراً ، الاوغسطينية السياسية عقيدة افقر واضحل من الفكر السياسي الاوغسطيني الذي هو اغنى واعقد ، وليس هو مجرد موقف مؤيد للكنيسة ضد سلطان الحكام .

---

(١) كومبيس ، ص ٤١١ .

(٢) Bouthoul. Histoire de la sociologie (Paris, P. U. F. 1965). P. 18.

٧ ـ فلسفة التاريخ :

كيف يمكن للمدينتين المتناقضتين والمتصارعتين أبداً ، الاستمرار في التعايش جنبا الى جنب ؟

عرفنا ان « مدينة الله » هو الاجابة عن هذا السؤال . لقد اخذ أ . من الوحي نبراسا له : يعلمنا الوحي عن مصدر الخليقة من جهة ، ثم انه يضع لها ايضا نهاية في آخر الزمان . يعني ذلك ان البدء كان بآدم ثم ولد له قايين الذي أسس بالفعل المدينة الأرضية . بينما هابيل ، عضو المدينة السماوية ، لم يؤسس له مدينة في الأرض ليظهر انه موجود في هذا العالم وهو في طريقه الى الحياة الخالدة . هنا روح فلسفة أ . التاريخية .

كان تأثيرها جما في فلسفة التاريخ ، بل وربما في التاريخ نفسه ايضا كما يقول جلسون[1] . في هذه الفلسفة ، نرى ان الايمان هو القائد ، وان الوحي هو المعلم والذي كشف البداية والنهاية . اما العقل فليس سوى تابع يلحق بالايمان : ويوفق بين ما يجري وبين ما يعرف عما سيتم يوما ما وما جرى يوم الخلق . يسير العقل ضمن الحدود التي رسمها له الوحي ، فيتقيد بنقطة الابتداء وبالغاية التي تسير الاحداث نحوها والعناية التي ترافق هذا المسار . وله ايضا الحق في التنبؤ بالمستقبل ، وفقا لصورة الماضي المرسومة له ، في الكتب المقدسة .

بذلك نرى أنه يفسر التاريخ بقانون واحد ، بقانون معين ومعروف . ويضع للتاريخ خطا ، ويحدد له نهاية وغاية ؛ وتلك هي فلسفة التاريخ وهي ـ هنا ـ نظرة دينية اعتقادية على الانسان ، وعلم الانسان ، وبدايته ، ومساره الى مصيره .

كثيرون هم الذين جعلوا ق . أ . اول العلماء الكنيسيين الذي فهم فلسفة

(١) جلسون ، مدخل . . . ، ص ٢٢٥ .

التاريخ وبلغ بها الكمال[1] . رأى « ان للعالم كله ـ منذ وجوده حتى نهايته ـ غاية وحيدة هي تكوين مجتمع مقدس من اجله صنع كل شيء وحتى العالم نفسه » . وبذلك نراه يعطي للتاريخ العالمي « تفسيراً هو ، في جوهره ، ديني »[2] .

ربما لا يكون ق . أ . بالفعل مؤسس فلسفة التاريخ هو بالحقيقة ، لاهوتيّ تاريخ ، اكثر مما هو فيلسوف تاريخ . ومع ذلك فأنه ، بلا شك ، من مصادر فلسفة التاريخ او « الباعث لهذه الفلسفة »[3] . فكتابه « مدينة الله » بقي أحد اكبر الكتب التي بحثت فيها الانسانية طيلة قرون عن شرح لمصيرها ، وعن دوافع وجودها ، وعن مبتغياتها وآمالها الرفيعة . ونختتم القول مع لابريول انه كان كتابا يعتبر « أول محاولة كبيرة في فلسفة التاريخ »[4] ، وتشبه فيه حياة الانسانية بقصيدة عجيبة تنطلق من عقيدة الفداء التي اعطت للانسان مفهوما تاريخيا .

---

(١) رولان غوسلن ، الاخلاق عند القديس اوغسطين ، ص ٥ .

(٢) Gilson, Les métamorphoses..., 69-70.

(٣) نفسه ، ص ٧١ .

(٤) لابريول ، ص ٥ .

٨ ـ الفن (الجمال ، الغناء ، المسرح ، التربية والموسيقى) :

يشتق الفن من الجمال الالهي وينبع منه ، والفن خالق بمقدار ما يستلهم من الله خالق كل شيء . أما قوانينه فهي مرقومة في القانون الابدي . ويرى ق . أ . في الفنون سببا آخر جديدا لتمجيد الرب والتغني بحمده . فالجمالات ، كل انواع الجمال ، تأخذ جمالها من الجمال الأعلى ، الارفع من النفوس والذي اليه ترنو كلها ليلا ونهارا[1] . وينجم الجمال ـ جمال الفن ـ عن انسجام المجمل ، عن تناسق الكل ، عن تناسب الأجزاء تناسبا متسقا فيما بينها . وقد كتب أ . كتابا مطولا في « الجميل والموافق » ، ضاع دون ان يعرف المؤلف كيف واين[2] .

ويتحدث عن الغناء وعن روعته وسحره ، فيقول : « . . . اليوم أيضا ، واعترف بذلك ، اني استمع بمتعة للغناء الذي يصاحب كلامك (يخاطب الاله) عندما يكون الصوت الذي يُلَحّنه رخيما وحسن الاداء »[3] . ثم يستطرد : « اشعر تماما ان هذا الكلام المقدس يوقظ في النفوس ، بتأثير شعلة الورع ، انفعالات هي دينية اكثر ولاهبة اكثر اذا كانت ملحنة لما اذا كانت غير ذلك »[4] . لكن أ . ينبه الى اخطار الغناء عند الافراط في اللجوء اليه[5] . دون ان يعني ذلك عدم منفعته للورع والتقوى .

وللقديس أوغسطين في « الاعترافات » نظرات ذات قيمة في المسرح . كان يشعر بجاذب هائل نحو المشاهد المسرحية المفعمة بالتعاسة والآلام ، وقد حلّل تحليلا عميقا المتعة الدرامية[6] .

وتظهر اراؤه في التربية متأثرة بالافلاطونية المحدثة ، وبالسائد في عصره

(١) الاعترافات ، ٣٦٠ .
(٢) الاعترافات ، ١٠٦ .
(٣) نفسه ، ص ٣٥٥ .
(٤) نفسه ، ص ٣٥٦ .
(٥) نفسه ، ٣٥٦ .
(٦) نفسه ، ٥٨ ـ ٦٠ .

لدى المفكرين الرومان الذين دعوا ، مثلا ، لاتباع بعض الوصايا العامة الانسانية والسمحة التي تهدف الى تكوين الطفل على وجه رأوه سليما . . . لكن أ . في أعماله المتأخرة اخذ يكّون اراء خاصة به ، تركز على التربية الدينية ، وضرورتها ، وواجب الاهل في توفيرها للطفل . وهي اراء يتبناها اليوم الكثير من المفكرين التربويين المستلهمين التراث في نظرياتهم . . .

وأخيراً ، في الموسيقى ، فمن الثابت أنه لم يُدْرَس بعد كما يجب في هذا الميدان[1] . اما الابحاث الحديثة ـ الالمانية بشكل خاص ـ فإنها تدرس حتى تحوله واهتداؤه من خلال مؤلفاته في الموسيقى . في حوار حـول الموسيقى ـ في « المحاورات الفلسفية » التي كتبت في سنة ٤٨٠ ـ يقول ان الموسيقى علم رفيع وهو من عمل العقل ؛ ولولا هذا العلم لكانت الموسيقى متعة بهيمية وفظة .

---

(١) J. Huré, S. A. musicien, Paris, 1924.

٩ ـ الفن وإمكانية الوجود عند الانسان ، الجدل :

بينما تكون الطبيعة ثابتة ، محددة المعالم بشكل مسبق ونعرف تطورها ، نرى ان الفن (الصناعة) ـ وان ارتبط بالطبيعة ولا يقوم الا بها ـ فإنه يقدر على ان يطبع فيها إمكانية وجود يعني ذلك ان الانسان الذي هو « إمكانية وجود » بنظر ق . أ . يطبع فيه الفن احدى الإمكانيات حسب نوع الفن هذا[١] . فهناك اولا صناعة الترويض ، وهي تطبق على الحيوانات ؛ وهناك الصناعة اليدوية والصناعة بالمعنى الفني ، والصناعة أو الفن بمعنى علم أو فرع علم . وهذا المعنى الأخير ، علم ، يضم نوعين من الفنون هما الجدل والموسيقى . وقد رأينا في الفصل الاول من هذا الكتاب ما هو المقصود من الفنون الحرة السبعة ، في العصر الوسيط .

ان للجدل ، بنظر ق . أ . ، الاهمية القصوى . فهو صناعة الصناعات ، وفن الفنون قاطبة . هو الذي يجعلنا نعرف ، فنحن نعرف بطريقة الحوار . والجدل يعلمنا كيف نعلم ونعلّم ، ونفهم ونفهّم . ذلك ان التعليم والتفهيم يقومان على علاقة تكونُ بين المعلم والمريد ، وتبني على الاسئلة فالاجوبة . بل ان معرفة الذات نفسها تتم عن هذا الطريق ، فيقيم الانسان حوارا في داخله بين ما هو مجهول وبين ما هو معلوم . وبالحوار ، الذي يتسنم منزلة رفيعة في التفكيرية الاوغسطينية ، يرتفع الانسان ويتقدم ويحقق ذاته . والحوار ـ الذي يتحقق في الجدل هذا ـ هو اذن علم لا منهج كما نفهمه اليوم . والموسيقى ايضا هي علم ، وليست طريقة أو أسلوبا تقنيا . ان اهمية الموسيقى ـ كأهمية الجدل ـ هي في منزلة رفيعة جدا ، كما ذكرنا سابقاً .

لا يفوتنا ، اخيرا ، ان نذكر العناية ، الكبرى هي أيضا ، التي يوليها ق . أ . للتقليد ، وتأثيره ، وفعالياته في هذه الفنون .

---

(١) تستلزم هذه الفكرة الاوغسطينية عودة اطول . انظر ما بعد .

١٠ ـ نظرته للكتاب المقدس ، نظريته في التأويل :

رأينا انه كان في التاسعة عشرة من عمره ، عندما ازمع على أن يعمل عقله في الكتب المقدسة ، وان يرى ما هي قيمتها . وقد كان آنذاك غير قادر على القبول بها ، ولا على ان يحني رأسه ليتقدم في رحابها . ولذا بدت له غير جديرة بأن تقارن بالفخامة الشيشرونية ؛ فكبرياؤه احتقرت بساطة الاسفار ، ولم يستطع نظره ان يغوص الى اعماقها .

لكنه بعد اثني عشر عاما من ذلك التاريخ ، تخلى عن موقفه هذا : كان ذات يوم يؤمّ عظات القديس امبرواز ـ المشهور بفصاحته وقوة بيانه ـ فتجلى له بشكل مفاجيء خطأ اعتقاداته السابقة ، وبأن الكاثوليكية قادرة على الوقوف في وجه الهجمات المانوية ، والدفاع عن نفسها . وكان يزداد ايمانه بذلك كلما سمع الشرح الرمزي ، لهذا المقطع او ذاك من العهد القديم الذي كان المعنى الحرفي منه يثقل كاهل القديس أوغسطين ويجعله ينفر . وهكذا اعاد الى الكتاب المقدس ليدرسه هذه المرة بقلب مفتوح ويراه كتاب الكتب ، واسمى من جميع كتب الفلاسفة ويحل محلها كلها ، ويغني عنها . رآه كتابا من صنع الله نفسه ، وان الروح القدس املاه كلمة كلمة وبذلك فهو لا يحوي أي خطأ . لكنه آمن ، من جهة اخرى ، بأن الكتاب المقدس وإذ كتب في زمن معين من قبل اناس خاضعين لأغراض الحياة وفي كلمات بشرية ، فإنه مليء بالغموض والأسرار ، بل واكثر من ذلك فهو يحتوي ـ بسبب نقص اقتدار مترجميه وسوء تصرف نساخه ـ على اخطاء مادية . لكن ذلك لا يعني ان أ . لم يكنّ للكتاب المقدس اسمى آيات التبجيل والتوقير . فلقد حفظ الكثير من آياته غيبا ، وكان لا ينفك عن الرجوع المستمر اليه بغية تغذية فكره ، وصقل روحه كما كان يقول .

يتضح ذلك لنا في « الاعترافات » . ففي هذا الكتاب نجد الكثير الكثير من الآيات تزين صفحاته ، وتعين المؤلف على الاستناد ، وتأتي عفوية غير مقصودة ولا مفتش عليها . وهكذا فاننا نجد « الاعترافات » تورد سفر التكوين ٧٤ مرة ، والخروج ١٠ مرات ، وسفر التثنية ٨ مرات ، و ٣٨٩ مرة المزامير ، و ١٧ مرة

الامثال ، و ٦ مرات نشيد الانشاد ، الخ . . . كما انه يورد ٨٣ مرة انجيل متى ، و ٧ مرات انجيل القديس مرقص و ٣٣ مرة انجيل القديس لوقا . . .[١] .

لأوغسطين آراء في الكتاب المقدس ، كانت حينذاك ضرورية وملحة ، منها :

أ ـ تحقيق النص :

في الواقع ، كانت ترجمات الكتاب للاتينية كثيرة جدا . وبدت لمفكّرنا غير محببة هذه الوفرة ، وان كانت تتيح مراقبة أشمل وأدق للنص الواحد . وكانت الترجمة المستعملة في الكنائس الإيطالية والمسماة « ايطالا » ، هي التي كان اوغسطين يفضلها ، وهي مترجمة عن السبعينية مباشرة التي اعتقد ق . أ . انها موحاة تماما كالنص العبراني الاصلي . لذا كان يلجأ للسبعينية عندما يلاقي غموضا ما في « ايطالا » ، أو بغية المقارنة . اما فيما عنى العهد الجديد فقد لجأ الى المخطوطات اليونانية ، والى ايطالا هذه ، والى الترجمة التي قام بها القديس جيروم .

ب ـ التحديد الدقيق للمعنى :

بعد تحقيق النص ، كان ق . أ . ينتقل الى تحديد معناه الدقيق . وهذا ما يتطلب اعتقادا بأن الكتاب كتاب الحقيقة والشريعة ، ويستلزم معرفة بالعلوم البشرية قاطبة (علوم اللغة ، التاريخ ، علم الفلك ، النبات ، المعادن ، الخطابة ، الخ . . .) . أخيراً ، يتطلب تحديد المعنى تحديد المرمى للكاتب : هل يقصد المعنى الحرفي ام المعنى المجازي ؟

ج) المعنى الحرفي :

لفهم هذا المعنى فهمًا كاملًا لا بد من تفحّص الجملة تاريخياً : اي اعادة وضعها في الاطار التاريخي لها ، وفهم الاحداث التي ادت اليها ، ثم التمعن

---

(١) انظر ، كومبيس (في الملاحظات على « الإعترافات ») ، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥ .

فيها من وجهة نظر أسبابها ودواعيها بغية معرفة اسباب التعاليم الموجودة فيها ؛ ثم دراستها من وجهة نظر مقارنة لكي نوضحها بالتشبيه او بالقياس مع مقاطع مشابهة . ومن الطريف انْ نورد هنا اعتقاداً أ . بامكانية وجود عدة معان حرفية للنص الواحد[1] ، شرط ان لا تتعارض هذه مع الايمان ، وان لا تناقض المعتقد ، ولا تعرّض النص للسخرية من قبل غير المؤمنين بها .

د) المعنى المجازي :

وهو معنى اصعب عناء وادق . موجود في حوادث كثيرة ، أي ان المعنى معطى بشكل تصوير ومجاز واستعارات (كذب يعقوب ، مثلاً) ، كما أنه ضروري احياناً كثيرة لفهم المعنى الحرفي المبهم والغامض ، وهناك احياناً نصوص تحمل المعنى الروحي ، او تكون ذات دلالة نبوئية ، الخ . . .

هـ) الموقف الوسط :

يعني ذلك انه من الخطأ أن لا نرى الا المعنى الحرفي (كما يرى المانويون) في الكتاب ، فنتعلق بالدلالة الظاهرة . كما انه من الخطأ أيضاً أن نأخذه على أنه مجموعة قصص رمزية ، واستعارات وتشابيه تأويلية .

وفي الختام ، في تفسيره للكتاب المقدس تأثر أ . بالتفسير « الروحي » الذي وجده واعجب به لدى القديس امبرواز . وكان هذا الاخير نفسه قد استعار طريقته التفسيرية من اوريجانوس وبالطبع مباشرة او غير مباشرة من فيلون . بل ان الطريقة ذاتها ليست خاصة ، في الواقع ، باليهودية او بالمسيحية ، ذلك ان الرواقيين كانوا ينتهجونها في تفسيراتهم لنصوص هوميروس مثلاً وغيره[2] وما تزال تطبق على نصوص فلسفية ، وغير فلسفية أيضاً .

---

(١) عكس رأيه هذا ، هناك رأي القديس توما ورأي المفسرين الحديثين .

(٢) لي بلون ، ص ٢٨٤ .

١١ ـ التصوف الاوغسطيني :

لا شك ان رائحة التصوف تفوح من « الاعترافات » . وصف في صفحات كثيرة معارج رقيه الى الله ، وحنايا تجربته الدينية ، ومعاناته الروحية . بل هو يحدث عما جرى له من حالات وجد مختلفة . . . ذلك ما يجعله من اكابر الصوفية .

لكن بعض المفسرين الحديثين للاوغسطينية يرفضون الرأي هذا بحجة ان التصوف علم صارم ، له قوانين ، وهو تأمل سلبي غير فعال ، فيضي ، يوقف كل نشاط للنفس ولا يترك الصوفي نفسه تتأثر الا بالروح القدس . هذا بينما تأمل ق . أ . فعالاً ، ومكتسباً . وكانت تأملاته كلها من هذا القبيل .

وفي رأينا ، ان ما نراه من تصوف في « الاعترافات » صحيح . كذلك صحيح هو ايضاً ان التصوف ـ في مجمله ـ حالات سلبية . وبالنسبة للقديس اوغسطينوس يقوم « تصوّفه » ـ اذا جاز التعبير ـ على أساس عملي ، واقعي . لم يتخلّ في حياته عن العالم ، ولم يرفض العمل والنشاط . وهنا التصوف الحقيقي ، أي الذي ينير الواقع دون ان يرفضه أو ينبذه ، والذي يتأرجح دائماً في حركة عودة وذهاب من الواقع الى المثال ، وبالعكس .



القسم السابع

اوغسطينوس الوجوداني[1] والشخصاني[2]

١ ـ الوجود الانساني ، فلسفة اوغسطين الوجودية ، القلق الاوغسطيني

٢ ـ الشخصانية ، الشخص في الاوغسطينية

---

(١) الوجوداني مستعملة للدلالة على النزعة (الفلسفة ، الاتجاه ، المذهب) الوجودية وتقابل هي والوجودانية اذن : Existentialiste, Existentialisme اما وجودي فهي توضع مقابل : J. Existentief لقد استعمل الاقدمون في مصطلحاتهم نماذج من هذا القبيل ، فقالوا مثلا : نفسي ونفساني ، روحيّ وروحاني ، جسميّ وجسماني .

(٢) انظر الملاحظة اعلاه . شخصي ، بالتالي لا تدل على ما تعنيه شخصاني .

كنا نود ان نجعل هذا الباب اطول الابواب ، نظراً لأنه الأهم . ثم هو أيضاً الأقرب الى الفلسفات الحديثة بمواقيفها المشددة على الانسان من حيث هو كرامة وحرمة ومسؤولية . رأينا ان فلسفته هي تجربته وصعوبة تصنيفه داخل مذهب واحد امر ثابت . فقد تطورت افكاره وارتبطت هذه بتاريخ نفسه : عاش تفكيره ، وفلسفته هي تمذهب لتجربته الذاتية . من هنا كان تعدد الوجوه في تأويله وفهمه ، وهو تعدد لا يدل على غناه فقط بل على ان تطوره هذا لا يؤخذ بعين الاعتبار ، وان كل تأويل يأخذه من جانب واحد فقط دون النظرة الكلية إليه . وهكذا فهناك من يعتبره الأب الأول للشخصانية وللوجودانية ، وهناك من يتناوله على أنه بين الارادیانیین[1] ، وآخرون يقولون أنه ـ افلاطوني ، او افلاطوني محدث ، وما الى ذلك من عناوين تلصق على مقتطعات تجري على تفكيره ، او منظورات واحدية البعد تلقى على عطائه .

الحقيقة ان اوغسطين لم ينتفع ـ كما هو الحال لدى افلاطون وارسطو وافلوطين ـ من تراث فلسفي ضخم . كان يفكر على تجاربه الذاتية منطلقاً من القديس بولس بشكل خاص ؛ وكان يعمل ذهنه في درس الاشياء والواقع ونفسه ، اكثر من اللجوء للكتب . من هنا تلك الصفة العيانية في فكره ،

---

(١) Volontaristes.

وفي دراسته لتجربته الداخلية ، ومن هنا أيضاً تنجم صعوبة حصره في نسقٍ مُمَنْهَجٍ ، ومدرسة مُمَذْهبة .

اخذت بعض الدراسات الحديثة ـ وقد بدأت في المانيا وانتعشت فيها ايضاً ـ تهمل تناول القديس اوغسطين حسب المنظور الكلاسيكي : نظرياته في الله والصفات الالهية ، في السعادة ، في السياسة ، في الاخلاق ، في مشكلة الشر ، في خلق العالم ، الخ . . . وعلى العكس ، اهتمت الدراسات الجديدة ـ وهي المانية اللغة بشكل خاص ـ بأن تتناوله بنظرة جديدة ، بأن تأخذه حسب فهم يبرز الصفة الوجودية في عقيدته .

من المع الدراسات في هذا الصدد ، تلك التي انطلقت من جعل اوغسطين صاحب فلسفة وجودية حقيقية ، دراسة اريخ دنكلر(١) . ولم تلبث هذه النظرة الثاقبة ان سادت ، بدل النظرة السردية والوصفية للاوغسطينية . وهكذا فأن لي بلون مثلاً يعترف بأنه انتفع من دنكلر ، وانه مدين له بالكثير من ارائه حول هذه النقطة بالذات(٢) .

باختصار ، في « الاعترافات » هناك تعبيد أو فَرْيَ طريق قادت المؤلف الى الله ، الى الحقيقة ، الى السعادة . لقد وصف الكتاب المجرى التاريخي لحياة ونفس رجل في رحلته ، في صعوده. يعني ذلك ان هذا هو مركز فكر انسان معين ، ومحور حياة رجل محدد . والدليل ان كتب ومقالات القديس التي تلت لم تكن « سوى ملحقات او استطالات لـ « الاعترافات » . نحن ، اذن ، إزاء عمل ماورائي على تجربة داخلية تجعل مؤلفها : « المعلم لفلاسفة الوجود » حسب ما قال فندلباند(٣) . ليست « الاعترافات » رحلة روحية فقط ، انها فكرية ايضاً واخلاقية . ونحن ، فيما يلي ، سنرى المنحنى الدراسي المنصب على أ . من حيث امكانية فهمه على أنه المعلم لفلاسفة الوجود ، وللفلاسفة الشخصانيين ايضاً .

---

(١) Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Kolhammer, stutgart, 1934.

(٢) Le Blond, 315-316.

(٣) Le Senne, traité de morale générale (Paris, P. U. F., 1949). P. 186.

١ ـ الوجود الانساني ، فلسفة اوغسطين الوجودية ، القلق الاوغسطيني :

كأنّ فلسفة اوغسطين تنطلق من تساؤل حول معنى الوجود الانساني ، وعن اتجاه هذا الوجود . وفي سبيل ذلك ينطلق من الوجود العياني ، الشخصي ، للانسان .

لفهم فلسفته يجب فهم حياته ، وتطور تلك الحياة بهمومها ومشاغلها ، وبنياتها ومراميها . ففلسفته تعبير عن تجربته الشخصية[١] ، وعن تطور اتجاهاته الفعلية والواقعية . يعني ذلك ان فلسفته المنطلقة من الوجود العياني (Exist-ence Concrète) ، قد اخذت مستندها وموضوعها شخصيته هو بالذات . ما هو هذا الوجود العياني ؟ ما هو تعريف الانسان ؟

لا يحدد أ . الانسان بأنه « حيوان عاقل » . لا ينطلق من ماهية الانسان ، ولا من العقل . يلح على وجود الانسان ، على شخصيته العيانية التي هي ـ كما سيشدد بعده فلاسفة القلق والاغتمام Inquiétude امثال هيدغر ـ تشعر بالقلق ازاء مستقبلها ، ازاء نقصها ، ازاء المصير . فالقلب يشعر بهذا القلق[٢] .

الانسان هو « امكانية أن يكون » ، انه قادر على ان يكون هذا المعنى او ذاك ، هذه الدلالة او تلك ، أنه منفتح على دلالات ومعان يستطيع أن يجسد ما انتقى لنفسه وما اختار . وجوده بيده ، يحقق في ذاته المعنى الذي يود أو الاختيار الذي يختاره لنفسه . إنه إمكانية أن يكون ما يشاء ؛ فوق ذلك ، هو قدرة على تحقيق فعلي لتلك الامكانية . ولكن ما هو الاتجاه الذي يبحث عنه

---

(١) يقولّ غوسدورف .Traité de métaphysique) P. 284) ان النظام الفلسفي يخفي شخصيّة الفيلسوف . وطالما ردد نيتشيه ان فلسفة انسان هي تعبير عن حياته الصميمة ؛ وسبق لنا التنويه بتهمة نيتشيه للفلاسفة .

(٢) يشدد مالبرانش أيضا ـ لعله بتأثير اوغسطين ـ على هذه الناحية في « البحث عن الحقيقة » .

الانسان ؟ ما هو المعنى الذي يسعى لتحقيقه كي يكون انساناً ويحقق ذاته ؟

هنا أيضاً يعود اوغسطين الى العياني ، الى الوجود المتحقق والفعلي ، ويفتش عن الماهو للانسان . فيحلل الشخصية البشرية ليجد ان ما يبحث عنه كل انسان هو السعادة . ومن هنا مشكلة السعادة ، اولى المشاكل . من جهة اخرى ، يستطيع الانسان ان يتجاوز ماضيه وان يتخلى عن اناه القديمة[1] ، كان أ . في الخطيئة ، لكنه كان يأمل . كان في هوة ولكن نظره ما انفك يرنو للأعلى ، ثم اعاد بناء نفسه حسب امكانية جديدة ، وحسب معنى جديد اختاره بنفسه لنفسه .

نبلغ الآن فكرة التجاوز Dépassement . انه مفهوم له في الأوغسطينية مقام وربما هو مهم كما هو حاله اليوم في الوجودانية المعاصرة .

---

(١) قارن ذلك مع قول ميرلو - كوبنتي ، مثلاً ما في : « ظاهراتية الادراك » ، المقدمة . وقدرة الانسان على تكوين نفسه (ومسؤوليته عنها وحريته ازاء ماضيه) هي اليوم من اشيع الافكار في الفلسفات الوجودية والظاهرية .

٢ ـ الشخصانية ، الشخص في الاوغسطينية :

قال في « الاستدراكات » : لقد كتبت في « الإعترافات » عن نفسي . عني أنا كتبت . لذا نجد فيها ابتهالاته وصلواته وعلاقاته الوطيدة مع الله . حواره مع الخالق هو تجربة شخصية ، يعيشها ، ويعانيها ، ويكتشف فيها وجوده وشخصيته . فيوجه هذا أو هذه صوب الأكمل ، والأفضل ؛ متخلياً عن حسرات الماضي ، والأسى ، والخوف من الأنا القديم ، في سبيل بناء شخصية جديدة ، و « أنا » تنفتح على المستقبل والرجاء والآمال .

من هنا نجد ان الاوغسطينية تجربة ، اكثر مما هي نسق ، أو بناء دغماطي مقفل ومذهب . انها فلسفة حياة ، تبدأ بتعريف الانسان على أنه إمكانية وجود ، إنه على صورة الله وعلى مثاله ، ليس شيئاً بين الاشياء ولا متاعاً ، انه شخص ، وللشخص لدى أ . مفهوم يختلف عما هو لدى افلاطون وارسطو . فهو ـ بنظره ـ مخلوق من عدم ، وله مصير خاص به ، وله علاقة محبة مع خالقه . وهو أيضاً وحدة غير متجزئة ، يستمد من المطلق وجوده ، ويرتبط بالمطلق مصيره . وهذا المطلق ، هذا الله ، ليس قدراً غاشماً ، ولا مصيراً اعمى ، ولا عالماً من المثل . إله شخصي Dieu Personne واخيرا الشخص حر ، مسؤول ، ومدعو الى ان يستمع بقلبه لنداء الله ، استماعا حرا وطوعيا . الإنسان هو محبة ان تكون هو ان تحب[١] .

أ) الانت في الاوغسطينية :

يشدد أ . على وحدة جميع المسيحيين في المسيح ، وهذه عقيدة دينية . والانت بموجب ذلك ليس غرضاً ولا شيئاً ؛ هو شخص ، إنسان له قيمته التي تأتيه من الله . وعلى هذا الاساس يعامل الانت على أنه غاية في نفسه ، وليس على أنه وسيلة . ان له كرامته ، وبذا فلا تجوز معاملته كأداة اي كما يستعمل

---

(١) يلاحظ ان هذه الفكرة الاوغسطينية ماتزال في قلب بعض الفلسفات المعاصرة .

الحيوان او الشيء . الأنت هو المكوّن للانا ، وهو والانا على نفس المستوى . ان الاجتماعي اساسي في الاوغسطينية ، والأنت هو الممثل لما هو اجتماعي .

ب) الانت الاعلى في الاوغسطينية :

تظهر العلاقة بين « انا » اوغسطين و« الانا » الخالدة علاقة حميمية ، مرتكزة على الحوار . فالله في صميم الانا الصميمية ، وهو في ذلك الداخل الذي هو اشد ما يكون داخلياً في الانسان ، دون ان يضعف الشخصية أو يطحنها . فالشخص ـ كما قلنا ـ في الاوغسطينية هو غاية في حد ذاته ، يعتني بـه الله اعتنـاء شخصيـاً ، ولا يعتبـره وسيلة بـل ولا يقف ازاءه مـوقف اللامبالاة .

وفي الحوار مع الله يتوجه أ . الى الجنس البشري كي يتعارفون ، وعلى الأخص كي يعرفوا الله . كما ان الحوارية هذه تجعلنا نكتنه « الكائن ـ امام ـ الله » (L'être- Devant-Dieu) ، أي تأخذ الانسان في حقل هو اوسع او مختلف عن حـقـل الكائـن ـ في العالم (L'être - Dans - Le monde) الذي يشدد عليه الوجودانيون العصريون .

الاهم هو ان تجربة الحوار[1] تغني الشخص . والحوار مع الله يكوّن الانا ، ويضخّمها ويجعلها تتجاوز نفسها . ويبدي هذا الحوار مع الله ، أي ذلك الفهم لعلاقة الانسان بربه ، اصالة اوغسطينية في فهم الفكر . كان الفكر بنظر افلاطون ، اقامة حوار داخلي : ان نفكر هو ان تقيم النفس حواراً مع ذاتها . كذلك فإن ارسطو قال : ان نفكر هو ان نصبح آخر ، أي ان نقيم حواراً مع آخر ، او مع سائر الاشياء . اما لدى أ . فالفكر هو بمثابة الحوار مع الله . وليس ذلك تقوى منه وتديناً فقط ، لقد كان يرى ان التفكير

---

(١) من الذين بحثوا ، في الفلسفة المعاصرة ، في تجربة الحوار المثرية للانسان والمكونّة للانا والانت في آن واحد ، هناك : نيدونسيل ، مادينيه . . . وسائر الوجودانيين والشخصانيين .

بشيء هو اعادته الى الله[1] . الله الذي هو المحور في الاوغسطينية ، الذي ليس هو شيء ، ولا انه « هو » Cela ، بل هو : انت او الانت الخالد .

باختصار ، ان ما تقوله الوجودانية ، المؤمنة خاصة ، والشخصانية ، وغيرهما ممن بحث في الانا ، والانت ، والنحن ، او في تجربة الحوار ، وفي الحب[2] ، وفي مفهوم الشخص ، وما الى ذلك . . . - يصح ، بنظر دارسي أ . من الوجهة الوجودانية والشخصانية ، ان يطبق على الاوغسطينية او - بتعبير اكثر تحوّطاً - يصح ان نجد له منطلقاً في الاوغسطينية . وبذلك فإننا قد كثفنا هذا الفصل مكتفين بالخطوط الموجهة ، إيماناً منا بأن دراسة أ . في سياق زمنه وعقيدته ومجتمعه هي ، ربما ، أهم من دراسته على انه مؤسس الشخصانية ، ومعلم الوجودانيين .

---

(١) رأينا ان المعرفة لدى اوغسطين تطرح الله كنور ازلي لكل عقل ، وتوحد بين الله وبين ما هو فكرة عند افلاطون : « عندما نرى الواحد والاخر ان ما تقوله انت هو حقيقي ، عندما نرى الواحد والاخران ما اقوله انا هو حقيقي ، اين نراه ؟ انا اسألك عن ذلك ! بالتأكيد ، ليس فيك ما اراه ، وليس هو في ما تراه ، نحن نراه كلانا معا في الحقيقة الثابتة التي هي فوق عقولنا » . (الاعترافات ، الكتاب ١٢ ، فصل ٢٥ ، ٣٥) .

(٢) يقول مادينيه ، مثلا ، ان « الإسم الحقيقي للمثل الأعلى الأخلاقي هو الحب « أو المحبة » راجع :

Madinier, conscience et amour (Paris, P. U. F. 1947, P 122.



الختام
كلمة شمّالة وجميعية

يـلاحظ قبل كـل شيء ان الاوغسـطينيـة تختلف عـما يسمى عـادة بالفلسفة . فمنهجها ايماني ، وليس عقلياً صرفاً او نظرياً ، وطرائقها في مجابهة المعاضل تنطلق من نقطة ما ورائية ، وفكـرة مسبقة وقبلويـة عن الانسان والعقل والعالم . وتقول بعجز العقل وعدم اهلية الفلسفة . وهي وبالتالي ، الحاح على ان الانسان بحاجة للنعمة كي يبلغ اليقين ويتحرر من الشك ويحظى بالسعادة . تقوم الاوغسطينية على العقيدة الدينية ، ثم إنها العقيدة الدينية بصبغة افلاطـونية محـدثة لا تحجب الـوحي ، ولا الأسرار الالهيـة والكنيسية .

في هذا الجمع بين الافلاطونية والمسيحية ، تبقى الصفات « الوجودية » في الاوغسطينية ظاهرة ، الا أنها ملتصقة ايضاً بفلسفة الماهيات التي جاءتها من افلاطون : لا يغلّب أ . واحدة منهما على الاخرى بل هما تتمازجان ، وتغطي احداهما الاخرى في مباحثه عن معرفة الله . تمتزج في الاوغسطينية فلسفة الحادث الواقع «De Fait مع فلسفة المايجب (De Droit) ، كما تمتزج التاريخانية (Historicisme) المسيحية ، مع العقلانية اللازمنية اليونانية . باختصار أقام بين هذين الامرين الانسجام والتوافق ، دون ان يضحي بواحد منهما في سبيل الآخر .

عادة ما يجري التساؤ ل عن فلسفة في كتابات القديس اوغسطين ، عن

نظام فكري ممـذهب وممنهج ودغماطي ، يقوم على مقدمات ويبحث بحرية وعقلية ، ليصل منطقياً الى بناء متين مغلق ومتراص . الحقيقة انه لم ينظم افكاره في بناء مغلق ومحكم ، فهو يتكلم كفيلسوف وكلاهوتي وكأخلاقي في آن واحد . كل شيء مرتبط بكل شيء : فلا عرض منتظم ، بل غنى ودفق في الافكار. يتوزع في كل فرع، ويبحث فيه دون قصد لمنهجةٍ (تمنهج) ولا لاتباع تسلسل منطقي . ان منهجه ، كما كررنا القول ، يقوم على الإيمان وعلى الحب ، لا على الفلسفة والنظام والعقل والتدليل[1] .

من الجليّ ان الله محور الاوغسطينية ، وقد رأينا ذلك في كل مبحث . فالأشياء المادية هي صور لاعداد معقولة ، وبالتالي لله نفسه . والمعرفة،ادنى معرفة ، تستلزم الذاكرة والحكم الحقيقي والله الذي هو القاعدة لهذا الحكم . والارادة ، كل ارادة ، هي رغبة . وكل رغبة هي حب ، وكل حب ينزع الى ما وراء الخيور الخاصة ، الى خير الخيرات وأسماها الذي هو الله.والعلم ، كل علم ،يتجه نحو الحكمة التي هي امتلاك الله بالحب . والحياة الاجتماعية او التاريخ الانساني ، قاعدتها مدينة الله حيث الروابط بين المواطنين حب الله .

مراراً قلنا ان الله هو مركزها ، وقاعدتها ، وتاجها . والله فيها مأخوذ على أنه محبة ، والمحبة هي ماهية الارادة وأساسها . فالتشديد على الارادة جعل البعض يسموّن الاوغسطينية بالمذهب الارادي (الارادیانية) ، وهو في الوقت نفسه تشديد على المحبة واعطائها الأولوية .

وفقت بين الكوسمولوجيا الافلاطونية ، حيث عالم المثل عالم جامد لا متحرك ومسيطر ، وبين الكوسمولوجيا الدينية حيث المفاهيم التاريخية

(١) ذلك هو عمل باسكال ايضا ومالبرانش اللذين انتقدا المذهب المغلق الذي رصه القديس توما باحكام بديع . ثم ان الصياغات المتنوعة في فكره قامت بدور تاريخي هائل في القرن الثالث عشر . وكانت صعوبة تأويلها السبب في أن مذاهب فكرية متناقضة كانت تلجأ اليها ذاتها ، فيشرحها كل حسب ما يود (ولف ، ١١٢) .

للانسان . لذا فهي تهبط من عالم الافكار الابدية ، الى التاريخ المحمّل بخطيئة الانسان والساعي الى العودة للعالم الابدي الاول .

تشددُ على التجربة الداخلية ، وعلى الروحانية في الانسان ، وعجزه عن الخلاص دون النعمة . وترى العجز في الانسان ، اكثر ما ترى فيه امكانية الاكتفاء بذاته . وهذا هو الفهم القديم للقديس اوغسطين .

منهجها لاهوتي اكثر مما هو فلسفي أو عقلي . العقل فيها مؤمن ، ينطلق من الوحي ، او ان العقل مندمج بالوحي ومختلط فيه : ونحن نرى بعقلنا ان الوحي مصدر النور ، وان منهجه هو عقلي . ولذا فهي اوغسطينية لافلسفة اوغسطينية ، لأن فلسفة ما تساوي ما يساوي منهجها ، وقيمتها ونوعيتها هي قيمة هذا المنهج ونوعيته .

تضع التأملي فوق العملي، وتدعو الانسان للصعود المتواصل نحو الله، وتشجع الفضائل الملائمة لذلك : انهّا تدل على الطريق ، وتدل على الامكانيات والوسائل التي تجعل الانسان قادراً على السير فيه . تعطي الاولوية للروحي على البدني ، والزمني والمادي (في فلسفة الماهية) . وحتى النفس ، لا يأتيها شيء من الخارج : وهي غاية نفسها ، والاحساس نفسه يأتي من الداخل ، منها . لذا فاننا نعرف النفس اكثر مما نعرف البدن ، والله معروف لدينا اكثر من هذا البدن ايضاً .

الاوغسطينية فلسفة للخطيئة . ترى في هذه الاخيرة تجربة داخلية يستطيع الانسان فيها ان يرتفع فوق الذنب ، وينفك من عقاله ، وينطلق متحرراً ، وبادئاً حياة اخرى ارفع تتجلى فيها الكرامة الشخصية . واوغسطين ، هنا ، ينطلق من تجربة ذاتية ومن مفاهيم عقيدية : فالخاطىء يستطيع دائمًا ان يبني نفسه الجديدة ، وأن لا يقع في التشاؤم والمخاوف واللامعقول . الامل والرجاء موجودان دائمًا ، والخطيئة اذا اقررنا بها ، ووعيناها نتجاوزها في الأمل والثقة . نبدأ حياتنا من وعينا ، ومن الضمير ننطلق لبنائها مجدداً .

هنا يقترب أ . من الوجودانية الحديثة حول فهم الخطيئة . وفلسفته التي هي فلسفة امل لاسيما في « الاعترافات » ، ما هي كذلك الا بحكم كونها متدينة . ويشدد لي بلون ، مثلاً ، على كون الامل فضيلة لا ضعفاً ولا انانية كما يتهمها ل . برنشفيك[١] . والامل المسيحي ، امل ق .أ . ليسى موضوعه النقاش هنا ، وليست هي بعد من مجالنا الآن . تبدو ، من جهة اخرى ، فلسفة الخطيئة في « الاعترافات » بمثابة فلسفة المسؤولية والحرية ، فنحن لفهم الخطيئة واكتناهها لا بد لنا ان نخرج من نطاق الطبيعة لندخل في مجال الفكر . وكذلك علينا ايضاً ان نفعل في درس الحب ، الحب الصاعد كما سيدعوه فيما بعد ماكس شيلير[٢] . في الخطيئة اكتشف أ . عظمة الفكر البشري ، وفيها اكتشف ضرورة وجهة نظر تاريخية ـ وحتى وجودية ـ في سبيل فهم الانسان والعالم . وهنا تكمن اصالة اخرى من اصالات الاوغسطينية .

فيما خص مفهوم الحب ، صار بحكم الثابت ، في تاريخ الفلسفة ، التمييز الذي شهره واشتهر به البروتستانتي الالماني نيغرين بين الحب بالمعنى اليوناني (ايروس) والحب بالمعنى المسيحي (أغابي ـ المأدبة)[٣] . ولاوغسطين فضل الرائد في اظهار لون الحب المسيحي ودوره الاساسي وهو الحب المختلف تماماً ـ كما يلح على ذلك نيغرين ـ عن المعنى اليوناني له .

ما يصح ان يطلق على الفلسفة الاوغسطينية مبرزاً ما يميزها ، وينعتها افضل نعت ، هو أنها شخصانية متدينة[٤] : درست الفكر ، وامعنت النظر في الخطيئة ، واكتشفت الامل . وهذه كلها اطروحات اساسية في « الاعترافات »

---

(١) انظر ، لي بلون ، ص ٣١٢ والحاشية .

(٢) استلهم ماكس شيلير دراساته العميقة عن التوبة من قراءته للقديس اوغسطين .

(٣) A. Nygren, Eros et Agapè, trad. Fr., Aubier, 1943; M. C. D'Arcy, the Mind and Heart of love, Faber and Faber, 1947.

(٤) انظر عن الشخصانية المسيحية ، اعمال عمانوئيل مونيه : انظر مثلا ، « مجلة فكر » Esprit ، سنة ١٩٤٠ .

تدور وتشدد على كرامة الانسان ، وهي كرامة غير قائمة بذاتها ، ولا نابعة من الانسان ذاته . تأتيه من الله ، وهي من ثمة كرامة مقدسة . والله هو نور فكر الانسان ، وهو صورة هذا الفكر ، وهو ايضاً سبب تقدم وتطور هذا الفكر .

والعلاقة بين الانسان والله في الاوغسطينية قائمة على الحب . فالله نفسه تجسد وتعذب لخلاص الانسان المهم جداً بنظر الله . ومن ناحية اخرى الانسان منظور اليه هنا على أنه يجب عليه ان يلبي نداء الحب اليه من الله . وقيمة الانسان تأتيه من كونه غرضاً لهذا الحب .

* * *

دور أ . في تكوين اللاهوت الكاثوليكي لا مثيل له ابداً ، ولا يساويه دور : هضم التراث الابائي الذس سبقه ، واستخلص من الطقوس التقليدية اعتقادات روحانية ، ونقّب طيلة خمس واربعين سنة النصوص المقدسة بعمق ومهارة . وكان احد الاساتذة الكبار للعصر الوسيط . واليوم ، يملأ اسمه الرسائل والكتب اللاهوتية . لهذا فإن التعرف عليه تعرف على العلوم اللاهوتية وتطورها : ونحن في هذا الكتاب المتواضع ، قد توسعنا فيه وبحثناه من مختلف مناحيه بغية الاكتفاء - الى حد - بالاوغسطينية كممثلة للفكر اللاهوتي - والفلسفي في الفلسفة الوسيطية .

كان أ . لاهوتياً ، وفيلسوفاً ، واخلاقياً ، ومقارعاً عنيداً ، ومقرظاً ، وفوق كل شيء ، يبدو معاصراً لكل الاجيال ، عاصر كل زمن وكل تاريخ . جدته لا تبلى ، « عظمته في تجدده المستمر ، في انه يحيا مع كل حي عبر العصور »[1] . لم يأت بعده ، في التعبير عن الفكر المسيحي ، من يوازيه . لذا كان تأثيره في كل العصور التي تلته . بل ان طابعه ما يزال يؤثر حتى اليوم[2] . تراثه هو - من بين جميع الاباء - الامتن ، والاغنى ، واكثرها

(١) انظر ، لابريول ، تاريخ الادب اللاتيني (باريس ، سنة ١٩٢٠) ، ص ٥٢٣ .

(٢) جلسون ، الفلسفة في العصر الوسيط ، ص ١٣٧ .

قراءة ، وادعاها للتفكير والتأمل . وعندما شاؤوا ان يتقاسموا هذا التراث قسموه ، وتنابذوا حول تناوله وفهمه . فادعت كل فئة (اليسوعيون والجانسينية مثلاً) نسبها وحدها اليه ، وابوته وحده لها . وككل شيء كبير ، اذا اردنا اخذه قسمناه : هكذا فعلوا في دراسة اوغسطين . او ـ حسب كلمة سانت بوف ـ انه كالامبراطوريات الكبيرة تجزأ عندما تورّث . لقد عمل عقل أ . الذي قل ان عرف التاريخ مثيلاً له على ميراث فلسفي هزيل : قلة بالغة من الافلاطونية ، و « المقولات » الارسطية ، وبعض المبسطات المدرسية ، مع ذلك فقد فكر كثيراً ، وغير كثيراً في شكل هذا الميراث الضئيل[1] . وفي الوقت الحاضر ، ماتزال الاوغسطينية متمتعة بحيوية هائلة ، ودفق غني ، ضرامي .

غنية هي الاوغسطينية ، انها دائمًا معاصرة ، لا تحيا في الكاثوليكية فقط ، بل وفي الانسانية ايضاً وفي كل انسان مؤمن ، وفي تأثيرها في التاريخ السياسي واللاهوتي والفكري وقطاعات اخرى ، وفي كونها تقدم حلولاً وتعطي اقتراحات ، او تعرض افكاراً للبحث . لقد آمن أ . أنه لا يبين ، ولا يدلل على الحقائق لانها مشتركة . انه ـ حسب ما يقول اليوم الاوغسطينيون المتحمسون ـ يضع الناس على الطريق الذي يعد والذي يؤدي . . .

---

(١) مارو ، ص ٥٤٥ .

الفصل الخامس

بوئيثيوسن [بوئيس]



القســم الأول

١ ـ حياته .
٢ ـ مؤلفاته وآثاره الشرحية .
٣ ـ تأثيره ونفوذه .



١ ـ حياة بوئيثيوس :

ولد أنيسيوس مانليوس توركاتوس سيفيرينوس بـوئيثيوس[١] في روما ، فيما بين ٤٧٠ ـ ٤٨٠ . ينحدر من أسرة عريقة اعتنقت المسيحية منذ ايام قسطنطين ، وكان هو ايضاً مسيحياً بالرغم مما اثير ـ ذات زمنٍ ما ـ حول عقيدته الكاثوليكية . أُصيب باليتم باكراً ، وتعلم في روما ثم أُرسل الى أثينا حيث نال ثقافة متعددة الجنبات : أدبية وفلسفية ؛ وهذا الى جانب العلوم الاخرى الملحقة بالفلسفة كالحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك[٢] .

أهّلته ثقافته هذه ، بالإضافة الى نبل المحتد ومزايا شخصية فائقة ، لأن يحظى بثقة وتقدير ملك الـ«اوستروغوط» ـ وهو تيودوريك الاكبر. بذلك اصبح قنصلاً في سنة ٥١٠ . ثم عين في سنة ٥٢٢ رئيسِ البلاط (Magister Palati) كما انتفع ولداه ، رغم صغر سنهما ، من حظوة هذا الملك الذي كان آريوسياً .

---

(١) سوف نتبع هنا التسمية الفرنسية له ، وهي الأسهل نطقا والتي هي : بوئيس ، أو : بوويس .
Boethius Boetius Boèce.

(٢) يجب أن يميِّز بوويس هذا عن آخر يحمل إسم : بوويس دي داسي (من داسيا) أو بوويس الداسياوي الذي عاش قبل ١٣٥٤ والذي عاصر سيجير دي براباان [البرابنتي] والذي تبنى العديد من الافكار الرشدية وحرم في ٧ آذار ١٢٧٧ بسبب ذلك وبسبب الاضطرابات التي احدثها في تعليمه . وقد اصابه ما أصاب سيجير هذا بمعرض الرشدية اللاتينية (انظر : ق . ل . ك . ، عمود ٩٢٣) .

لكن هذا الاخير قلق من وجود علاقات صداقة بين جوستينيانـوس الأول ، امبراطور الشرق ، والبابا يوحنا الأول - صديق بوئيثيوس الحميم - فراح يشدد الرقابة والتدابير الصارمة على رعاياه الكاثوليكيـين . ومن جهة اخرى ، احدث دفاع بوئيس عن الشيخ البينوسْ - المُتَّهم بالخيانة العظمى - خشية في نفس تيودوريك الذي اصغى للوشايات فأخذ بوئيثيوس ورماه في السجن في بافيا دون ان يسمع دفاعه ومتهمًا اياه بالخيانة وبالسحر ، في سنة ٥٢٤ . وأخيراً أُعْدِم ، بعد تعذيب شديد . وكان قتله يعزى لاسباب سياسية محضة ، إلا أنه منذ القرن الثامن صار يعتبر بمثابة شهيد في بـافيا وبعض الابرشيات الايطالية الاخرى .

٢ - مؤلفاته وآثاره الشرحية :

وإفرة هي أعماله . والأكثر منها سلطة هو نفوذه على العقول في مجالات عدة .

أ) مؤلفاته اللاهوتية :

استمر النقد الحديث يشك في نسبة بعض الكُتَيِّبات اللاهوتية الى بوئيثيوس الى أن اكتشف هولدر ، في ١٨٧٧ ، كُتَيِّباً من وضع كاسيودور ينسب فيه الى بوويس « كتاب في الثالوث الاقدس » . وهكذا صار ثابتاً أن بويس وضع خمسة كتيّبات تبحث في العقيدة المسيحية ووثيقة الارتباط باهتماماته الجدلية وامكانية تطبيقها على الايمان . بمعنى انه شاء صياغة العقيدة بلغة فلسفية ، وشاء تقديم الاسرار الالهية (Mystères) بأثواب عقلية . و« في الثالوث الأقدس » يتأثر بوويس بالقديس اوغسطين[١] من حيث معالجة وحدة طبيعة الاقاليم الثلاثة . وفي الكُتيّبات الاخرى يعالج علاقة الاقاليم الثلاثة بعضها البعض ، ويرسم الخطوط الكبرى للعقائد الرئيسية في المسيحية (الثالوث ، الخلقْ ، الخطيئة الاصلية ، التجسد ، الفداء) . كما أنه في « كتاب الرد على اوتيخوس ونسطور » ينقض البدعة الاوتيغية والبدعة النسطورية مشيداً بالكاثوليكية وحدها[٢] .

ب) عملهُ الترجمي ومؤلفاته الشرحية :

بقي بوويس في عالم المنطق طيلة قرون عدة سلطةً أولى ومتمتعاً بنفوذ بعيد . ذلك انه ترجم الى اللاتينية كتب أرسطو المنطيقية و« ايساغوجي »

---

(١) R. Carton «Le christianisme et l, ougustinisme de Boèce », in Me'langes augustiniens (Paris, M. Rivière, 1931), PP. 243-329.

(٢) كتيباته مطبوعة في « الآبائية اللاتينية » .

لمؤلفه فورفوريوس والذي كان قد تُرجِم الى اللاتينية مرة اولى من قِبَل مارينوسْ فيكتورينوسْ .

وضع شروحات ثاقبة على « المقولات » ، وعلى « في التأويل »[1] لأرسطو ؛ وعلى ترجمة « ايساغوجي » التي وضعها فيكتورينوس . وكتب أيضاً شرحاً لنفس هذا الكتاب بعد أن اعاد ترجمته بنفسه . وكذلك فإنه شرح « المواضيع / طوبيقا » لـ شيشرون ؛ وقد ضاعت اقسام من هذا الشرح . اما شرحه لـ « طوبيقا » أرسطو فقد ضاع بكامله .

إلا أن بوويس ألف ايضاً في ميدان المنطق عدة كتب حول القياس (سيلوجيسم) بأنواعه مثل : « دي سيلوجسمو غاطيغوريكو » ، «انترودكسيو أدْ غاطيغوريكوسْ سيلّوجِسْموسْ » ، وغير ذلك أيضاً . . .

اما اكبر كتبه فهو بلا ريب « العزاء الفلسفي »[2] الذي وضعه ، وهو في السجن ، بلغة مشرقة يمتزج فيها النثرُ بالقريظ مما أضفى على العمل غلالة ادبية رائعة . ويتجلى تأثر بوئيثيوسْ في محاولته تعزية نفسه ومؤاساتها بواسطة الفلسفة وما تحدثه في النفس ، بالافلاطونية المحدثة المشربة ببعض الافكار المشّائية والمصطبغة بألوان رواقية . كما تتجلى في المحاولة تلك خصائص بوويسْ الشخصية . ومما يذكر ان بعض الباحثين يشكّون في مسيحية المؤلف أو ، على الأقل ، بعمق تدينه[3] انطلاقاً من استقراء كتابه هذا حيث لا يَرِدُ اي ذكر للسيد المسيح ولا للكتب المقدسة ولا للرسل او الآباء . فلا ذكر هناك الا للفلاسفة اليونانيين والرومانيين .

مهما يكن فالكتاب نموذجٌ من ذلك الادب الاخلاقي المتصف بالزهد والمواعظ الذي راج في العصور القديمة . الا أن فلسفته الاخلاقية هذه لا

---

(١) وضع لهذه شرحا مخصصا للمبتدئين ، وآخر اصعب للمتقدمين في علم المنطق .

(٢) La consolation de la Philosophie, had., imtro. et notes par A. Bocogna no, Paris, 1937.

(٣) را : ق . ل . ك ، عمود ٩٢١ .

تتعارض بشيء مع المعتقدات المسيحية[1]. اما اهم موضوعات الكتاب ـ وهو حوار بين الفلسفة والمؤلف ـ فمتعددة ومقتضبة ؛ الا انها معروضة بجلاء ، وهي تدور حول الظلم . وهو يقارن ويقابل بين مجرى الاعمال البشرية الفوضوية وبين النظام التام السائد في الكون (وهو مبحث لافلاطون في « غورجياس » وفي « النواميس » بل ولأفلوطين في « التاسوعات » . ونراه يشكو من الجور الذي يقع على البريء ، فيميز بين العدالة الظاهرة والعدالة الحقيقية . ثم يقول ان السعادة تكمن في الله فقط الذي هو الخير الاسمى ، وسنرى فيما بعد من محتويات الكتاب إطلالات .

ج) مؤلفاته العلمية :

وضع « عناصر في الموسيقى » ، و« عناصر في الحساب » وربما كتاباً آخر في « الهندسة »[2] . وهذه الكتب المدرسية هي مبسَّطات لم تكن متميزة بأصالة بقدر ما قامت بدور المثقِّف في العصر الوسيطي ، وكشفت سائر ما عرفه ذاك العصر عن هذه العلوم . يعني ذلك ان مطولات بوئيثيوس العلمية غذّت التعليم ، أو كانت المائدة التي يتغذى منها « الرابوع » في التثقيف الوسيطي .

---

(١) من هنا يقول غوديه (ق . ل . ك . ، عمود ٩٢١) ان بوويس وان لم يتكلم عن العقيدة بشيء فإنه لا يقول ما يتعارض معها أو ما يظهر أنه كان غير متدين . اما موقف جلسون (الفلسفة في . . . ، ص ١٤٥) فهو أحزم إذ لا يرى أبدا مجالا للشك في دين بوويس ؛ ذاك ان عدم الكلام عن الكتب المقدسة في « العزاء » لا يدهش . فالكتاب مخصص للفلسفة . وعدا ذلك فإن تأثير القديس اوغسطين جلي تماما في ثنايا العمل .

(٢) يشك ق . ل . ك في نسبة هذا الكتاب لبوويس . ومن جهة أخرى يقول كاسيودور : إنَّ هذا ترجم كتابا لبطليموس في علم الفلك وآخر لارخميدس في علم الحيل (الميكانيكا) ؛ والكتابان مفقودان (م . ع . ، عمود ٩٢١) .

٣ ـ تأثيره ونفوذه :

بقيت مؤلفاته قروناً عديدة تقوم بتأثير عميق ولا يضاهى في الفكر الوسيطي . ففي مجال اللاهوت هيأت المناخ للاعمال السكولا سئية ، ومهدت الطريق للأعمال التالية التي احتذت منهج بوويس في عرض العقائد الإيمانية بصياغة عقلية أو إثباتها عن طريق الفكر . وسوف يأخذ عنه القديس توما تعريفه اللاهوتي للأبدية ، وتعريفه للأقنوم ، وللطبيعة ؛ كما ان توما هذا سيضع شرحاً لكتاب بوويس « في الثالوث » . الامر عينه الذي فعله أيضاً : تييري دي شارتر ، كلارامبو داراس ، جيلبر دي لا بورى[١] . كما ان بطرس اللمباردي اخذ عن بوويس العديد من النصوص وأبقاها كما هي في كتابه « كتاب الأحكام » (Livre des Sentences) .

أما في المجال الفلسفي فكان تأثيره ابعد واوسع ايضاً ، إذ كان بعد ارسطو السلطة التي لا تنازع ابان العصر الوسيطي الذي عرف ارسطو ، كل ارسطو ، في مترجمات بوويس وذلك حتى قبل المنتصف الثاني للقرن الثاني عشر . يعني ذلك أن بوويس استمر حتى القرن الثالث عشر معلّماً لا ينازع في المنطق ، وبقي حتى ذلك التاريخ المذكور القناة الرئيسية التي انتقل بها ارسطو الى الغرب »[٢] . كما انه كان الشارح الحاذق للمنطق المشائي[٣] . اما المدى والحظوة اللذان كانا من نصيب « العزاء » فإنهما طبقا الافاق ، إذْ ليس هناك من كتاب حاز ترجمات اكثر وشروحات اكثر وتقليداً اكثر مما حازه هـذا الكتاب . حتى ان ليبنتز نفسه وضع ملخصاً للقسمين الأولين منه .

---

(١) را : جونو ، تاريخ الفلسفة الوسيطية (ت . ع) .

(٢) دي فولف ، ١ ، ١٠٩.

(٣) را : عن قيمة شروحاته ، كورسيل (Courcelle) في :

Etude critique sur les commentaires de Boèce, in Archives d'histoire doct. et litté..., t. 13 (1939), PP. 5-140.

بإختصار ، لم يأت القرن السادس عشر حتى كان « العزاء » مشروحاً او مقلَّداً في معظم اللغات الاوروبية : الفريد الكبير باللغة الانكلوسكسونية ، وبالفروفنسالية من قِبَل شاعر مجهول ، وبالالمانية من قبل الراهب نونتكر ، وبالفرنسية عدة مرات متتالية ، وبالايطالية والاسبانية واليونانية . . . اما شروحاته باللاتينية فكانت كثيرة جداً .

وفي المجال العلمي كانت مؤلفاته بوويس ، كما سبق القول ، اشبه ما تكون بالكتب المقررة في التدريس وقامت بمهمة التثقيف العلمي للعصر الوسيطي . بإختصار ، تأثير بوئيثيوس في الثقافة الوسيطية فعال وأساسي[1] .

---

(١) Patch, The Tradition of Boethius. A study of his Importance in Medieval Culture, N. Y., 1935.



القســم الثاني

١ ـ آراؤه وفلسفته .
٢ ـ كلمة جماّعة شمّالة .



١ ـ آراؤه وفلسفته :

كثيرة هي الاراء الأرسطوية التي تغلغلت في فكر بوئيثيوس وفي أعماله التي جرت في اطار لاهوتي ولغرض لاهـوتي . الا أنه وإنْ رسم صُـوَيْرةً للاهوتٍ طبيعيٍّ منتفِعاً من مواد أرسطوية [أرسطية] فإنه ينهل من القديس اوغسطين لبناء عقيدته في الثالوث المقدس .

أ) فهمه للفلسفة :

وضع نصب عينيه ، في المرحلة الاولى ، ترجمة جميع مؤلفات ارسطو ومحاورات أفلاطون . هذا ، على ان يتولى ، في المرحلة الثانية ، مهمة اظهار الاتفاق بين الفيلسوفين وذلـك بوضـع سلسلة من الشروحـات توفق بـين عقيدتيهما[١] . وقد حمل فهمه هذا للفلسفة من أثينا حيث كانت كتب أرسطو تُدْرَس بصفتها تتناول العالم الحسي ـ قبل كتب أفلاطون التي كانوا يرونها تَدرس العالم المعقـول إلا ان الرجل لم يحقق مبتغاه ؛ ولو فعل لكان مجرى وفحوى الفلسفة الوسيطية غير ما تَمَّ بلا ريب إذْ أنَّ تأخُّر نقل الاورغانون الى اللاتينية اخَّر واعاق[٢] .

ورث العصر الوسيطي عنه الصورة الاستعارية المرموزة للفلسفة التي ما

---

(١) يستدعى هنا عمل الفارابي في مجال التوفيق بين الفيلسوفين .

(٢) قا : المشائية المسيحية . وستدرس هذه الفكرة في أعمال القديس توما الاكويني واستاذه القديس ألبير الكبير بعد انتقال العلوم والفلسفة من الحضارة العربية الاسلامية الى العالم الاوروبي .

زلنا نراها منقوشة على واجهات بعض الكاتدرائيات . كما ان ذلك العصر اخذ عنه أيضاً تقسيمًا للعلوم التي تهيمن عليها الفلسفة . أما الفلسفة فهي ، بلا فارق كبير ، نشدان الحكمة ، او البحث عن الله ، او حب الله . وهي من حيث طبيعتها تقسم الى نوعين : نظري وعملي . يقسم النوع النظري الى علوم عددها هو بمقدار عدد اصناف الكائنات التي علينا دراستها والتي هي ثلاثة : ١ ـ الكائنات التي توجد خارج المادة مثل الله والملائكة ، وربما ايضاً النفوس المنفصلة عن ابدانها . ٢ ـ الكائنات التي يمكن تصورها بالفكر المحض ولكنها تحل في أبدان ، مثل النفوس . وثالثاً : الاجسام الطبيعية . ويطلق بوويس اسم رابوع (كواد ريفيوم) على العلوم الاربعة التي تَدرُس الطبيعة والتي هي : الحساب ، علم الفلك ، الهندسة والموسيقى .

اما الفلسفة العملية فإنها تقسم ثلاثة اقسام : القسم الذي يُعلِّم تدبير النفس باكتساب الفضائل ؛ والثاني يُعلِّم استتباب العدالة والقوة والعفة في الدولة ؛ والقسم الثالث يدور حول تدبير أو سياسة المنزل .

كما ان بوويس يضيف الى هذه الاقسام للفلسفة ثلاثة علوم هي الثلاثي (ترِيفيوم) : النحو ، والخطابة ، والمنطق[١] .

ب) أعماله في المنطق :

عملُ بوويس في المنطق هو شرحٌ لمنطق أرسطو مع اهتمام ظاهر غالباً بأن يشرحه وفق فلسفة افلاطون . وفي هذا المجال كان بوويس متأثراً بشرحٍ وضعه فورفوريوس الذي طرح مشكلة الكليات ، الاسئلة فقط . ولقد دلَّ بوويس على الحل الذي وجده عند ارسطو او الذي اخذه عن الاسكندر الإفروديسي .

كانت مشكلة الكليات حقلاً للصراع تنازل فيه العديدون من مفكري العصر الوسيطي ، وتعود هذه الى مقطع من « ايساغوجي » أي المدخل [الى

(١) را الفصل الثاني من هذا الكتاب .

« مقولات » أرسطو] الذي طرح فيه فورفوريوس المشكلة متسائلاً : هل الاجناس والانواع هي حقائق واقعية Réalitées تقوم بنفسها او انها فقط تصورات ذهنية ومفاهيم ؟ واذا كانت هذه حقائق واقعية فهل هي بدنية أم غير بدنية ؟ . وهنا فإن فورفوريوس لم يقدم جواباً ، بل بقي متحفظاً لكنه دفع بالمفكرين الوسيطيين لأن يختاروا بين أفلاطون وأرسطو وهم ـ على الأقل حتى القرن الثالث عشر ـ لا يعرفون تماماً هذا او ذاك .

أما بوويس فقد أخذ الحل الذي وجده عند الاسكندر الافروديسي والذي هو ان الحواس تعطينا الاشياء في حالة اختلاط وتركيب ، وأن العقل الذي يستطيع أن يجزىء ويعيد تركيب هذه المعطيات يستطيع ان يميز في الاجسام صفات لا توجد في الاجسام هذه الا بحالة خليط . وتلك هي ايضاً حالة الاجناس والأنواع : فإما أن العقل يكتشفها في كائنات لا بدنية وتكون بذلك مجردة طبعاً ؛ واما أن يكتشفها في كائنات بدنية وهو هنا يكتشف من الاجسام ما تحويه من لا بدني بغية تناول ذلك على حدة وبمثابة صورة محضة . وبذلك فلا ضير في أن نفكر في الاجناس (والانواع) على أنها قائمة على حدة مع أنها غير موجودة في حد ذاتها على حِدة . . .

ذلك هو حل مشكلة الكليات حلاً ارسطياً : انه يقدمها على أنها ترتبط بالإشياء الحسية دون ان نكون نعرفها بمعزل عن الاجسام . يعني ذلك ان الانواع (والاجناس) ليست هي غير بدنية الا بالتجريد فقط (لا في ذاتها) . إنها موجودة في المحسوسات وموجودة ايضاً في العقل خارجاً عن هذه المحسوسات . وباختصار فالجنس موجود ، في الوقت عينه ، في عدة افراد وغير موجود في ذاته .

الواضح ان الحل الـ « بوويسي » لم يكن نهائياً ، ولم يقدمه هو على أنه قاطع . ومن جهة اخرى ، فقد ساهم بوويس في كتبه المنطقية على طرح المشكلة من زاوية معاكسة : ذلك انه مهد الطريق ـ في قوله بأن الكليات هي أسماء ، وبأن المنطق هو دراسة معاني الالفاظ ـ لنشوء المذهب الاسمى (الاسمانية / Nominalisme) .

ج) معرفة الله والدليل على وجوده :

يقول بوويس إن أسمى العلوم هو العلم الذي يهدف لدراسة الغرض الاسمى والفكر المحض ، أي الله . يعرف الانسان الله معرفة فطرية تظهره لنا على أنه الخير الاسمى أو ـ حسبما سيأخذه عنه القديس أنسليم ـ الكائن الذي لا نستطيع ان نتصور من هو أسمى منه . يعني هذا أن بوويس يبرهن على وجود الله انطلاقاً من مبدأ يقول بأن وجود اللا كامل يفترض وجود الكامل . فما هو ناقص يستلزم وجود اللا ناقص . . . وحيث اننا نلاحظ قيام كائنات غير تامة فنحن لا نستطيع اذن ان نشك بوجود كائن تام ، أي خير أسمى يكون مصدراً لسائر الخيور الاخرى . هذا التام « الكامل » هو الله ، لأن الكامل هو الأحسن والأكمل من جميع ما يمكن ان نتصوره . واذا تصورنا ان الله ليس هو الكامل فإننا نتصور كائناً سابقاً عليه . ويكون هذا الكائن سابقاً على الله وبالتالي مصدراً له . واذا كان بدوره هذا الكائن السابق على الله ومصدره ليس هو الكامل فإننا نستطيع ان نتصور كائناً اخر سابقاً عليه هو ايضاً ويكون اكمل منه ومصدره ، وهلم جرا الى ما لا نهاية له .

بتعبير آخر ، لو قلنا ان الله ليس هو الكامل فإننا نكون قد ارتضينا كائناً كاملاً سابقاً على الله وبالتالي المصدر لوجود الله والمبدأ لله . لكننا نعرف ان الله مبدأ كل شيء ، فهو اذن الكامل . واذا شئنا أن لا نرجع في السلسلة الى ما لا نهاية له ـ وهو امر غير منطقي ـ فلا بد من الوقوف عند القول بوجود كائن كامل هو الاسمى ويكون هو الله[1] .

د) صفات الله :

الله هو علة العالم ، ولا يستطع عقل الانسان ان يحده ويحيط به . إنه كامل ، قائم بذاته ، واحد : الآب هو الله ، والابن هو الله ، والروح

---

(١) قا : القديس أنسيلم الذي سيأخذ هذه الفكرة في الـ « مونولوجيون » .

القدُس هو الله . ما نقوله عن الله ينصبّ فقط على طريقة تدبيره للعالم لا عليه هو في حد ذاته . فمثلاً نحن نقول : إنه محرك الاشياء الذي لا يتحرك ، أو إنه يكلأ العالم بعنايته وما الى ذلك مما يعزوه اليه اللاهوت من صفات . والحقيقة أننا عندما نقول كل ما نستطيع قوله عن الله فإننا لا نستطيع ان نبلغه كما هو ، ولا ان نصل اليه في حد ذاته .

هـ) مصدر النفس ومصيرها :

يقول بوويس ان الأنفس الانسانية قاطبة كانت مع الجواهر الاولى المعقولة (الملائكة) ، وبذلك فالنفوس قد وجِدت قبل الاجسام . ومن هنا اعتبره البير الكبير من بين القائلين بالوجود المسبق للنفوس . وقد فَسَّر بوويس الامر هذا بتبنيه لنظرية التذكر الافلاطونية ، او أنه بتأثره الشديد بالقديس اوغسطين . قد اجاز لنفسه ان يفيد هو من افلاطون كما انتفع اوغسطين من قبل وماكْروبْ ايضاً من أفلاطون .

أما عن مصير النفوس فلم يفصّل بوويس تفصيلاً يكفي للإمساك برأيه تماماً . والمهم انه شدد على الثواب والعقاب : الابرار يَتَرَبَّبون لأنهم ابرار طيبون ، والاشرار يَتَحَيْوَنون لكونهم اشراراً . وعلى هذا يصبح البخيل ذئباً ، والمحتال ثعلباً ، والكسول حماراً ، والفاسق خنزيراً[١] . وكان بوويس ، من جهة اخرى ، يؤمن بوجود المَطْهر ايضاً الذي يخصَّص للنفوس الشريرة ، وبالعذاب الشديد للمجرمين . إلا أنه قلَّ ان كان يُفصح او يُفصّل .

و) علم الطبيعية :

يعرض بوويس نظريته في علم الطبيعية بقصيدة شعرية ضمن « العزاء الفلسفي » . ليست آراؤه هناك سوى تلخيص مكثف لكتاب « طيماوس » الذي شرحه خلقيديوس . لا يبدي بوويس عن اصالة ولا عن تجديد ما ؛

---

(١) قا : افلاطون في فيدروس .

وإنما هو يعرض بوضوح واقتضاب لبعض النظريات والاطروحات الفلسفية المتنوعة . يقول مثلاً : أعطى الله المادة العمائيةَ صوراً على شاكلة المثُل او الأفكار ، ويتبنى نظرية الاعداد الفيثاعورية ، ويقول بنظرية العناصر الاربعة ، ويقبل بوجود نفسٍ للعالم وبأن التأمل يحرر النفس .

وهكذا فإنـه يلاصق بـين نظريـات مختلفة أرسـطية ، وافـلاطونيـة ، ورواقية ، وفيثاغورية ، وأوغُسطينية ، وما الى ذلك . إنه يلاصق بينها اكثر مما يحاول اشـادة بناء فلسفي ، أو نَسَقٍ مُـذْهَب . لقد ميـز بين الهيـولي والصورة ، وبين القوة والفعل ، والعلل الأربع ، وقال : إن الله صورة محضة وإنه محرك اول ولا متحرك . . . وذلك كله على غرارِ ارسطو بل نقلاً اعمى له . إلا أنه اخذ ايضاً عن القديس أوغسطين كثيراً .

تعمق بوئيثيوسْ في مشكلة القدر والعناية الالهية فاخضع الأول للثانية : ان العناية هي نظام الاشياء وترتيبها ؛ بينما القدر هو القانون الداخلي والذي ينظِّم من الداخل مجرى الاشياء ويتحكم بها . والقدر لا يناقض العناية الالهية بل يخدمها ، إذ لا يتعارض القدر مع التحقق في المكان والزمان للقوانين الخالدة التي وضعها الله . من جهة اخرى ، يتصور بوويس العالم سلسلةً من الدوائر المتحركة والقائمة داخل بعضها البعض وذات مركز لا متحرك هو الله . وكلما انحرف الانسان عن الله فإنه يبتعد عن المركز وتزداد سلطة القدر وتضعف الحرية ؛ إلا أن الانسان بمقدار ما يقرب من الله فإنه يصبح حراً اكثر ولا متحركاً اكثر . وعلى هذا فالذي يبقى مستقراً في تأمل الله يصبح لا متحركاً الى حد كامل وحراً على اتم وجه(١) .

وهكذا فبإخضاعه القدر للعناية الالهية ، وبـإطروحتـه ان القدر لا ينسخ الحرية الانسانية ، وبنظرية الحلقات هذه ، نجد ان بوويس قد استطاع الخلاص من الرواقية المطلقة الى افلاطونية مسيحية .

---

(١) جلسون ، الفلسفة في العصر الوسيطي ، ص ١٤٨ .

ان بوويس ، مهددا بالموت وهو في سجنه ، وجد سلوانا وتعزية في الفلسفة . لقد رأى ان لا بد من قبول القدر وما فرضته ارادة الله . ولكي يستطيع التحمل الذي لا مناص منه فلا بد من ارادة قوية . وهكذا جعل الارادة مرادفة للحرية ، ورأى في الحرية استعمال الانسان لعقله وان هذا العقل كلما ازداد استعماله كلما اتسعت حرية الانسان . فالله والكائنات الروحية العليا تتمتع بمعرفة كاملة ؛ ولذا فأحكامها معصومة وبالتالي فالحرية لديها كاملة . وكذلك فالانسان يصبح متمتعا . بحرية أكثر طالما كان ينظّم نفسه بحسب الفكر الالهي ؛ بينما تتضاءل الحرية اذا ما ابتعد الانسان عن هذا الفكر وانحرف صوب الاشياء الحسية أو إذا ما أرخى العنان لانفعالاته البدنية ولأهوائه . أنْ نريد ما يرغبه الجسد فتلك هي أقصى درجة في العبودية ؛ وان نريد ما يريده الله أو أن نحب ما يحبه الله فتلك هي الحرية الارفع ومن ثمة السعادة .

ز ـ البنية الميتافيزيكية للكائن ، مشكلة الشر :-

هذه هي المشكلة الثانية ، بعد مشكلة القدر والعناية الالهية ، التي توقف طويلا عندها « العزاء الفلسفي » وأظهر فيها عن اصالة واجتهاد شخصي . يرى الكتاب في الشر ما رآه قبله أفلاطون ، ثم اخذه القديس أوغسطين .

لقد أقام الهوهوية [التذويت] بين الكائن والخير ، وبين الشر واللاكائن (non-etre) يعني ذلك أنَّ « أنْ يكون شيء ما » وأنْ « يكون هذا الشيء خيِّرا وطيِّبا » فهُما أمر واحد . أي ان الكائن هو بطبيعته طيّبٌ أو خَيرٌ . بعد هذا يتساءل بوويس : اذا كانت الأشياء هي كذلك من حيث الجوهر فبأي امر تنماز عن الخير في ذاته (Ensoi) الذي هو الله ؟ هنا يقدم بوويس اجابة أثارت جدلا وتعليقات كثيرة نظرا لكثافتها واقتضابها إذ يقول :

Diversum est esse et id quod est[1]

يعني رده أنَّ كل كائن فردي هو مجموعة من العوارض التي تميزه عن غيره . انه

---

(١) يوجد اختلاف بين الكائن وبين « ما هو » .

مجمل تعريفات مرتبطة (أبعاد ، صفات حسية ، شكل معين ، الخ .) وهذه كلها هي « ما هو » ذلك الكائن . ان « ما هو » الكائن هو اذن مجموع الاجزاء التي يتركب منها دون ان يكون هو إحداها . مثال ذلك الانسان : انه جسم ونفس وليس هو هذا الجزء او ذاك بل هو هذا وذاك معا . وتلك هي حالة جميع الاجسام المركبة : كل جسم هو مجموع الاجزاء لكنه ليس جزءا واحدا منها . وتلك هي اذن دلالة قوله المذكور اعلاه : « هناك اختلاف بين الكائن وبين ما هو هذا الكائن » . العكس هو فيما يخص الله الذي هو جوهر بسيط ، وهو من عمة بسبب بساطته الثامة فإن كونه وما هو هما شيء واحد[1] .

ح ـ عالم الاجسام الطبيعية :

يراها بوويس مجموعة نظمتها العناية وراتبت فيما بينها . وهذه الاجسام تتشارك مع الافكار الالهية التي هي صور محضة والتي هي بصفتها كذلك لا تستطيع ان تتحد مع المادة . إلا أن بوويس يقول بأنه من هذه الصورة اللامادية صدرت صور أخرى إلى الأجسام وأعطت للمادة شكلا .

---

(١) جلسون ، الفلسفة في . . . ، ١٤٨ ـ ١٤٩ .

٢ ـ كلمة جمّاعة شمّالة :

ذو فكر موسوعي المدى ، استعملت مؤلفاته للتعليم في مجالات الفنون (الصناعات) العلمية ، وحلّت كتبه المنطقية محل كتب أرسطو طيلة قرون عدة إذ بقي بوويس المعلم الذي لا ينازَع حتى القرن الثالث عشر(١) حيث عُرِفت وتُرجِمت مؤلفات الاسطاجيري المنطقية كلها ـ الـ « اورغانون » ـ الى اللاتينية .

واتُخِذت كراساته اللاهوتية بمثابة المثل الأعلى والقدوة . فقد استلهمها وأفاد منها الكثير من العقول الكبيرة في العصر الوسيطي ، وساهمت في تكوين اللاهوتِ كعلمٍ يجب ان يتميز عن الفلسفة وان ينطلق من مفردات محدَّدة تماما ويسير وفق قواعد منطقية وينتهج طرائق معينة . اما تأثير « العزاء الفلسفي » فقد كان طويل الامد وبعيد الغور إذ طوال حقب عدة كان موضوعا هاما يُشرح ويُعلَّق عليه . لقد شرحه مثلا شاعر مجهول ، وآخر هو ريمي دوكسير ، ثم بوفو دي كورفاي (Bovo De Corvey) ، غليوم دي كونْش ، وثلاثة مفكرين وسيطيين آخرين كان آخرهم في حوالي القرن الخامس عشر وهو باديوسْ أسانْسيوسْ (B. Ascensius) . وتأثير اسلوب الكتاب كان هو أيضا ملحوظا . ويكفي ان نكرر قولنا السابق عن ترجماته الى الانكلوسكسونية والى الالمانية والفرنسية . ويلحظ تأثيره أيضا في الكـاتب الانكليزي تشوسر . . . باختصار ، كان هذا الافلاطوني المسيحي المتأثر بالقديس أوغسطين « لاهوتيا وعقلا موسوعيا وعالما وشاعرا ورجل دولة في الوقت عينه »(٢) .

لَقد تَرجم ، وشرح ، ووفّق بين ارسطو وافلاطون ، وبين الافلاطونية

---

(١) ترجمات بوويس هذه لم تعرف كلها دفعة واحدة بل كانت تكتشف تدريجيا . ففي القرن الثاني عشر عرف البعض منها ، وفي الثالث عشر عرفت اخرى هي « السماع الطبيعي » و « في النفس » و « ما بعد الطبيعة » . ربما يكون سبب هذا وذاك انها كانت مفقودة بالفعل ثم كان يحظى بها ، او انها كانت تترجم وتنسب اليه . والحالة الاولى اقرب للحقيقة .

(٢) را : ق . ل . ك . ، عمود ٩١٩ .

والمسيحية ثم هو أَمَدَّ العصر الوسيطي بسائر احتياجاته ، وقدم المواد للتعلم والتثقف وطرائق ارسطو المنطقية ، ومهد الطريق لنشوء أو لحلّ عدة مشاكل . . . أَضِفْ الى ذلك انه « قام بدور الوسيط بين العصور القديمة والعصر الوسيطي »[١] ، وكان آخر روماني ، وأول اسكولاسئي ، و « القناة التي نقلت ارسطو الى الغرب[٢] . ان فضله في نقله للتراث اليوناني الى اللاتينية عميم ولا ينكر ؛ وكذا ايضا كان اغناؤه للفكر اللاتيني . ان ميزته الاساسية هو أنه لجأ للمصادر ، وطرح المشكلات طرحا واضحا مع ان السائد في عصره كان اختيار او تلخيص وتصنيف مقتطفات من النصوص توضع بين أيدي الكهنة لتعليمهم[٣] . صحيح انه لم يكن ذا اصالة وابداع ، بيد أنه ادى خدمات جلى للفكر الوسيطي بأن دل على الطريقة النموذجية للشرح الفلسفي ، وقدَّم منطق ارسطو باللاتينية ، وأثرى المعجم الفلسفي اللاتيني الذي كان ما يزال في أول عهوده[٤] .

---

(١) كوبلستون ، تاريخ ، ١ ، ٥٠٨ .
(٢) دي فولف ، ١ ، ١٠٩ .
(٣) برهيه ، ٥٢٨ ـ ٥٣١ .
(٤) كوبلستون ، ٢ ، ١١٤ .

الفصل السادس

ديونيسيوس المنحـــول

١ ـ شخصية منتحلة .
٢ ـ المجموعة الديونيسيوسية .
٣ ـ كتاب « الأسماء الالهية » .
٤ ـ كتاب « اللاهوت الصوفي » .
٥ ـ كتاب « التراتُب السماوي » .
٦ ـ كتاب « التراتُب الكنسي » .
٧ ـ الرسائل .
٨ ـ تأثير المجموعة في الغرب والشرق .



ديونيسيوس المنحول

هو غير دنيس[1] الآريوباجي ، عضو الآريوباج ، الذي هداه القديس بولس الى المسيحية ثم اختاره أول أسقفٍ يُعينً على أثينا . في حوالي الثلث الاول من القرن السادس شاعت كتبٌ ورسائل نُحِلت الى دنيس هذا ؛ وكانت ذات طابع فلسفي ولاهوتي عميق النظرات ، ومنسجم اللون ، وينمّ عن عبقرية . ثم لم تلبث أن احتلت هذه الأعمال مكانةً مرموقة في التصوف المسيحي ، بل وصارت في صلبه وأساسه . ويعود ذلك التبجيل والاحترام ، اللذان أضفيا على تلك المؤلّفات ، الى الاسم الذي ظنوه أنه هو المؤلّف أي أنهم ظنوا أن الكاهن دنيس هو الذي كتبها الى تلميذه الكاهن تيموثاوُسْ .

---

(١) نستعمل اللفظة الاسهل نطقا : دنيس بدل ديونيسيوس . هناك عدة اشخاص مشهورين في تاريخ اللاهوت الكاثوليكي حملوا ذلك الاسم ؛ منهم : القديس دنيس الذي ارتقى عرش البابوية عام ٢٥٩ (ق . ل . ك . ، ٤٢٤) ، دنيس الاسكندري الذي ولد في السنة ٢٠٠ في الاسكندرية ودرس فيها على اوريجانوس (نفسه ، ٤٢٥) ، دنيس الكورنثاوي الذي كان اسقف كورنتيا في حوالي ١٦٦ ـ ١٧٤ ، الخ .

١ ـ شخصية المؤلف المنحولة :

في حوالي سنة ٥٣٢ ، في ندوة عقدت في القسطنطينية بين الكاثوليك والسيفيرينيين (وهم مونوفيزيون معتدلون) كان أن قُدِّمت للمرة الاولى ، وأُظهِرت للتاريخ ، « المجموعة الديونيسيوسية » منسوبة للشيخ الاثيني المذكور . اعتبرها الناطق باسم الكاثوليكيين ، في تلك الندوة ، مجهولة المؤلف رافضا نسبتها للآريوباجي . لكن هذه المؤلَّفات ، واذْ كانت تُشبع رغائب الناس وتلبي حاجيات النفوس والعقول ، فقد شاعت سريعاً على نطاق واسع وبلا كبير عنت ؛ ولعله لم يُشك بابوة الاريوباجي لها قبل القرن السادس عشر . ذلك ان مؤلِّفها الفطين جعل نفسه تلميذ القديّس بولس (وبالتالي الشاهد العياني على ما جرى عند موت المسيح وموت السيدة العذراء) والرفيق والصديق للرُّسل . وهذا هو ما صان المؤلفات مدة مديدة من الشك ، وابقاها معتبرة من أقدم المكتوبات في العصر الرسولي .

بيد أنه في القرنين السادس عشر والسابع عشر ظهرت انتقادات كثيرة (نقولا دي كوسا ، لورانْ فاللا ، ايراسْم ، سيرمونْ ، تيلليمون ، لي نورّري) تُبدد الوهمَ الذي ارخى سدوله مدة طويلة ، وتميط الغطاء عن الاعتراضات القديمة والقومية التي اثارها الناطق باسم الكاثوليك في تلك الندوة التي قدمت فيها لاول مرة الكتابات الديونيسيوسية (ق . ل . ك . ، ٤٣* . ديغانـدياك ، المؤلَّفات الكاملة . . . ، ص ١٤) . وفي نهاية القرن التاسع عشر جرت محاولات من جانب بعض المؤرخين تهدف لنقض هذه الانتقادات ودعم الرأي التقليدي الشائع الذي كان يقول بنسبتها الى الآريوباجي . الا أن تلك المحاولات باءت بالفشل ، اذ مما لا شك فيه ان دراسة تلك الكتابات تظهرها غير مكتوبة في القرن الاول للميلاد . والمثال على ذلك انها تتحدث عن اعراف وتقاليد وطقوس لم تكن

---

* ق . ل . ك . = قاموس اللاهوت الكاثوليكي (بالفرنسية) . وهو مؤلف ضخم ما يزال يعتبر الأقدر في مجال الفلسفة الوسيطية والعقيدة المسيحية .

موجودة في ذلك القرن[1] ، كما أنها تبحث في أفكار ومواضيع نشأت متأخرة عرفها القرن الرابع أو الخامس . كذلك فإن اللغة والاسلوب الكتابي يوضحان تماما انهما حصيلة تطور لغوي متأخر . أخيرا ، ان « الأسماء الالهية » يورد نصا للقديس اغناطيوس (اغناص) ، اسقف انطاكية وهو جاء بعد تيموتاوس الذي أهدي الكتاب اليه . اضف الى ذلك انه يستشهد ، كما ذكرنا ، بنصوص أو يرجع الى حوادث لم تحصل في القرن الاول ، ويرتكز على امور ومناقشات عقائدية عرفها القرن الرابع . ويظهر جليا تأثر المؤلف بالافلاطونية المحدثة ، لا بأفلوطين ولا بفيلون ، وفي هذا ما فيه من مفارقات زمنية . اما التشابهات بين هذه المنحولات وبين ابروقلس فهي قريبة جدا ووفيرة ، بل هناك احيانا تشابه يصل الى درجة النقل كلمة كلمة . ففي « الاسماء الالهية » يورد المؤلف ما كتبه ابروقلس عن طبيعة الشر . ومن المعروف تماما ان هذا الفيلسوف الاثيني ، الذي تأخذه الكتابات الديونيسيوسية دليلا لها ومعلما ، توفي في سنة ٤٨٧ .

لم تقتنع الدراسات الحديثة بالمحاولات التي جرت في أواخر القرن التاسع عشر الرامية الى اعادة الاعتبار الى ديونيسيوس بقولها ان الاريوباجي هو لقبه ، وانه عاش فعلا في أواخر القرن الرابع رجل بهذا الاسم وهذا اللقب . والدراسات هذه اختلفت عندما شاءت تحديد هويته الحقيقية : فيرى البعض احتمال ظهوره في سوريا لا في مصر ، ومن المحتمل ايضا ان يكتشف حقيقته ذات يوم بالعثور على مخطوط سرياني[2] . كما ذهبت فئة للقول ان كبير الاساقفة في المؤلفات يمثل شخصية الصوفي السوري أتيان بارساديلي[3] . ويرى البعض الآخر ، ستيغلمير ، عام ١٩٢٨ ، ان المؤلف هو سيفيروس (ساويروس)

---

(١) في « التمرتب الكنيسي » ، مثلاً ، يعرض بتفصيل احتفالات وطقوس المهنة الراهبية كما كانت معروفة في القرن الخامس والتي لم تظهر للوجود قبل القرن الثالث . ملاحظات مماثلة يمكن اظهارها في معرض الذكر لمعظم الاحتفالات الاخرى .

(٢) ق . ل . ك . ، ٤٣٢ .

(٣) كوبلستون ، ٢ ، ١٠١ . وهذا هو الرأي الأصح . وترجم الكتاب من السريانية الى العربية (راجع : بارصيدلي ، التلحمري) .

الانطاكي وقد ألف تلك الكتب ونحلها لغيره كي يعطيها وزنا اكبر وقيمة . لكن ليبون دحض هذا الرأي ، ورأى فيه نسيج خيال خصب لا أكثر . ويعتقد البعض الآخر أن في المؤلفات عدة طبقات ، وكتبت بعدة اقلام، وادخلت عليها عدة زيادات حتى اننا نجد فيها تلميحات الى ميترا والمزدكية واللاهوت الشمسي الذي رفعه جوليانوس بوجه المسيحيين[1] .

لم تعرف بعد شخصية المؤلف الحقيقي رغم الابحاث والتنقيبات . ومن المظنون به أن يكون نشأ في بيئة وثنية وأتقن الافلاطونية المحدثة ، ثم دخل الدير راهبا ، وبعده رفع الى مرتبة اسقف . بدل على ذلك ما يوليه من أهمية ، ويضفيه من مزايا ومهام على تلك الرتبة . كما أن ترغيبه للزهبان على الاقبال على الحياة الديرية لامر ربما ارتكز على هموم واهداف شخصية عاناها .

٢ ـ المجموعة الديونيسيوسية (الدنيسية) :

الواقع ان هذه المؤلفات التي تبحث في قضايا لاهوتية رحبة ، لا تبعد كثيرا عن حظيرة تاريخ الفلسفة . فمن الأمور التي تبحث في هذا المضمار الاخير ، مشكلة العلاقة بين العقل والايمان اذ لا يعاكس المؤلف بينهما ، الا انه لا يخضعهما ابـــداً لبعضهما البعض أو يلاصقهما . ويبدو ان غرض هذه المجموعة كان التوفيق أو المزج بين الأفكار الافلاطونية المحدثة والعقائد المسيحية ، وهو استجابة لهموم العصر الفكرية ومتطلبات العقول آنذاك . ويجوز القول ان المجموعة رنت لان تكون أكثر من محاولة تلفيق ، اذ يبدو واضحا انها تأخذ الافكار الافلاطونية فتنصرها ، « وتعمدها » ، وتضفي عليها الوجه الديني سيما الأفكار المثالية والتصوفية من تلك الفلسفة . والقصد من وراء ذلك كله أو ما يرمي اليه المؤلف صراحة ، هو القضاء على المحاولات التي كانت تبذلها الافلاطونية المحدثة الاسكندرانية بغية الوقوف في وجه المسيحية . لذلك فإنه وضع الغريمين وجها لوجه ، ثم جهد لأن يظهر تفوق الاخيرة والنقاط التي تلتقي بها هذه مع الافلاطونية .

---

(١) دي غاندياك ، المؤلفات . . . ، ص ٢٦ .

يقترب ، ومن نواح جمة ، دنيس المنتحل من يمبليخوس ومن أبروقلس . فالعالم الذي يجمعهم واحد : الافلاطونية المحدثـة[1] . فالأول يضيف الى المواضيع الافلاطونية أشياء اخرى ترجع الى اللوقيوم والى الرواق . كما انه لا ينسى ، بالطبع ، ما تقدمه المسيحية الى هذه الأمور. في اختصار، تأخذ «المجموعة» مصطلحات الأفلاطونية المحدثة بالإضافة إلى سائر الأفكار الممكن ملاءمتها، في نظر المؤلف ، مع الكنيسة . تلك هي الحال بالنسبة للنزعة الاستعارية المفرطة التي وجدها في شروحات فورفوريوس وابروقلس حول هوميروس ، في تفسيره للنصوص وأقام عليها مذهبه في التأويل . كما ان المؤلف ، ثانيا، يسـير على خـطى ابروقلس ـ كـما قلنا ـ في فهمـه لمشكلة السَّيّء (الشر) ويـأخذ من تلك الافـلاطونيـة ، ثالثـا ، ابحاثـه حول العنـايـة والعـدالـة الالهية . ونظريته في الدرجات الثلاث ـ درجات الصلاة الثلاثة ـ تؤوب الى ابروقلس ، ايضا ، اكثر مما قد يظن انها مستوحاة من اوريجانوس أو من القديس كبريانوس . نظريته في الملائكة ، وان كلام الله لا يبلغ آذان البشر الا بتوسط ملاك وبعد ان يمر على التوالي بجميع الجوقات الملائكية بادئاً بالاولى منها ثم نازلاً حتى الجوقة الاخيرة ، ونظريتـه الصوفيـة (رغم ارتكازهـا على النصـوص المقدسة) . . . ، كلها متأثرة بالافلاطونية المحدثة . . . ومتأثرة بهذه النزعة الاخيرة أيضاً ، النظريات الدنيسية الاخرى امثال : فكرة الوحدة المطلقة ـ مبدأ وغاية الاشياء ـ وفكرة المتعدد الذي يصدر عنها ثم يرجع اليها ، ونظرية الطرق الثلاث : التطهيرية ، الاشراقية (الاشعاعية) ، التوحيدية (الموحِّدة) وهي التي وجدت لدى افلاطون ، وعدل فيها فيلون ، ثم افلوطين ، ثم يمبليخوس ، ابروقلس . نظرية الوجد الذي يعطي النفوس الكاملة ، حتى وهي في الدنيا هذه ، رؤية عرفانية (حدسية) ـ ولكنها ليست تفهمية ـ للالوهية ، نظرية التربّب (التألّه) الانساني ، وغيرها ، كلها تضفي على تصوّفية ديونيسيوس المنحول غلالة افلاطونية محدثة وتمثل عودته بعقائده المسيحية الى الصبغة والتربية

---

(١) دي غاندياك ، ٣٦ .

اللتين تلقاهما في صغره ووثنيته . لكن ذلك كله لم يحجب عقيدته ، ولاضحى بها في سبيل تلك الفلسفة اذ ان صلب المعتقدات بقي هو عينه ، ولم يتبدل ، وإن بدا للبعض ان بقايا من الوثنية ربما تنضح من ثنايا المؤلفات . الا انه « يجب الاسف لكون دنيس المنحول ـ بتأثير رأي اوريجانوس ، الرأي الذي لم يكن بعد قد وضع بشكل قاطع في عداد الهرطقات ـ قد بقي على المفهوم الذاتي والدوناتي للكنيسة والاسرار »[1] . من جهة اخرى ، لا شك في انه « يبدو صعبا جدا توفيق هذه الكتابات مع العقيدة الثالوثية »[2] . فالكلمات التي يستعملها المؤلف ـ مهما كانت مراميه ـ غامضة حسب قول القديس توما . وقلما هي متطابقة ، اذا اخذت كما هي ، مع التعاليم الثالوثية لدى القديس اوغسطين والقديس توما . كما انه من الممكن ملاحظة قلة الانتباه والعناية بعقيدة التجسد ، وهي معتقد مسيحي أساسي . لكن هذا لا يعني ان المؤلف المنحول لا يؤكد وضوح هذه العقيدة ، وانما هو تكلم عنها اقل مما ينبغي وما تستلزمه . ان كوبلستون ، الذي يقول بصعوبة التوفيق بين المؤلفات والعقيدة الثالوثية، لا يذهب بعيدا في موقفه هذا ، اذ آل به الامر لان يقول : « ربما يكون ف . ك . بوير قد شطح به القول عندما نادى بأن العقيدة المسيحية في التثليث مقتصرة عند ديونيزيوس المنحول على مجرد استعمال صوري لكلمات مسيحية مفرّغةً من محتواها الخاص بها ، وان نظام هذا المؤلف لا يفسح مجالا لعقيدة التجسد »[3] . وكل ما في الأمر نزاع بين الفلسفة الافلاطونية المحدثة التي اعتنقها وبين المعتقدات الدينية التي يؤمن بها . وعند الاصطدام بين هذه وتلك ، كانت السيطرة تكتب للجانب الفلسفي . لعل السبب كامن في ان التجسد ـ وهو المعتقد الذي رفضه فورفوريوس والذي هو بشكل خاص يصعب توفيقه مع الفلسفة ـ قد حل في المؤلفات الدنيسية منزلة ثانوية عن قصد ، اي للرغبة في أن لا يظهر تعارضه التام مع الافلاطونية

---

(1) ق . ل . ك ، ٤٣٤ .

(2) كوبلستون ، ١٠١ .

(3) نفسه ، ١٠٩ .

المحدثة . وفي هذا اللاهوت ، العلاقة الوطيدة بين الانسان والله ، بل وتربب (تربيب / تأله) الانسان ، هو المحور الرئيسي والفكرة الام . ومن هذه الفكرة نبعت نظريته عن النوعين من التمرتب : التمرتب السماوي ثم التمرتب الكنسي الذي هو منظم على طراز النوع الاول . والنوعان مخصصان لقيادة الانسان صوب اللاهوت (ثيوسيس) أو صوب الوحدة الالهية (اينوسيس) .

يسيطر قانون الاندراج في كل مكان وعلى كل شيء : في عالم العقول وفي عالم الابدان ، في السماء كما في الكنيسة . ويتجلى التأثير الافلاطوني المحدث ـ وهو يتنافى مع المسيحية ـ في هذا التمرتب الذي تشدد عليه « المجموعة » اذْ ترى العالم سلسلة من الحلقات المتداخلة في بعضها البعض ، وتتحكم فيها بدقة وصرامة قوانين خالدة . العالم ، في « المجموعة » ، يظهر على صورة مرقاة . والسلم هذا يتحكم بجوقات الملائكة . هذه الجوقات مقسمة الى ثلاث تمرتبات ، وكل تَمَرْتُب مقسم،هو أيضا ، الى ثلاث طبقات . الى جانب هذا وعلى موازاته ، هناك في التمرتب الانساني للكنيسة ثلاث درجات متتالية ومتفاوتة : الشماسون ، الكهنة ، الأساقفة (بل ان المؤلف يضيف الرهبان الى هؤلاء) . ولكل فئة وظائف ، كما سنرى بعد قليل .

٣ ـ كتاب « الاسماء الالهية » :

نستطيع الدخول الى رحاب الفكر الدنيسي بولوج باب « الأسماء الالهية » ، أكثر مما نستطيع ذلك عن طريق قراءة الملائكية التي اقامها على استعارات والليغوريات مختلفة . هو اغنى كتاب في المجموعة من حيث النظر الفلسفي ، رغم انه كتاب لاهوتي بل وحتى تفسيري للاسفار المقدسة . يقول فيه المؤلف ان هذه الاسفار تطلق على الله عددا من الاسماء المختلفة ، وينبغي بالتالي البحث في جواز إطلاقها عليه . بمعنى أنه يجب عدم إطلاق إسم على الله ما لم يكن موجوداً في الأسفار ومستنداً إليها.السبب هو أن الله وحده يعرف ذاته ، وهو وحده الذي يجعل الناس يعرفونه إذا سعوا لذلك. ومن اجل مساعدة الناس على بلوغ هذه المعرفة أطلقت الأسفار على الله أسماء مثل : وحدة ، جمال ، سيادة . . . وقالت عنه انه صديق البشر ، وإن الأقنوم الثاني تجسد ، الخ . . .

لا يمكن ان نفهم الله بعقلنا ولا بحواسنا ، واذ اننا لا نستطيع معرفته فنحن من ثمة لا نستطيع تسميته . وان نطلق على الله الاسماء الواردة في الاسفار فذاك هو اللاهوت الايجابي ، الا انه لا غنى من بعد عن نفي هذه الصفات والاسماء ، وهذا هو ما يدعى باللاهوت السلبي . كما ان هناك لاهوتاً ثالثا يوفق بين هذين الضربين ، ويقوم على القول بانه يجوز اطلاق هذه الصفات على الله شرط ان نأخذها بمعنى مغاير للمعنى العقلي والبشري والشائع لها فيصير الله عندئذ الكائن الاعلى ، والحياة الاعلى ، والطيبة الاعلى . وذاك هو اللاهوت التفويقي الذي يجعل الله فوق وأعلى واسمى من كل نعت واسم يوصف به . وهكذا نجد في « الاسماء الالهية » المنهج الايجابي الذي يعطي الله كمالات موجودة في المخلوقات ، أي كمالات متوافقة مع الطبيعة الروحية للاله . وهذا رغم ان هذه الكمالات غير موجودة فيه على غرار ما هي موجودة في المخلوقات ، اذْ هي في الله تامة . فنحن اذا قلنا ان الله عقل ، لا يعني ذلك اننا نعزوله عقلا انسانيا ، أي العقل الوحيد الذي نعي ونعرف ما هو . كل ما في الامر نود القول ان الله هو أكثر من ذلك ، يجلّ عن هذا الوصف ، وفوق ما نعرفه عن العقل.والأفضل هو

القول : الله فوق ـ عقل . كما انه الماهية فوق الماهيات ، والجمال الفوق جمالي ، وما الى ذلك .

ومن المباحث المهمة ، هناك الشر . ما هو الشر ، وما هو مصدره ؟ ولماذا قرر الخير الأعلى ان ينتجه ؟ وهل أتى من مصدر ليس هو الله ؟ في هذه الحالة لا يعود الله مبدأ ومصدر كل شيء . وكيف يكون الشر ممكنا ؟ وكيف يولد وكيف يستمر في البقاء ؟[1]

يحل دنيس هذه المشكلة[2] فيقول « ما ينتج الشر ليست هي أسباب ولا قوى ، بل هو بالاحرى الضعف والوهن والمزيج اللامتناسق من الحقائق الواقعية المتنافرة . . . ليس للشر جوهر[3] . . . الشر ، كشر ، لا يوجد ولا يخص أي شيء موجود . . . وليس هو موجودا ان لم نفترضه مختلطا مع الخير . . . ان الشر حرمان ، وعجز ، وسقوط ، ونقص . هو لا تناسق ، خطأ ، لا تفكير، أنه فقد ان الجمال والحياة والعقل والفكر والغائية والاستقرار . انه بلا سبب ، غير محدد ، عقيم ، كسول ، سقيم ، ولا منتظم ، متنافر ، لامتناه ، غامض ، محروم من الماهية ، وهو في حد ذاته لا كون له ابدا ، بأي مكان كان ولا بأية طريقة »[4] . لا كون (وجود) للشر ولا قوة له .

ويخلص الى القول : « ليس اذن حقا القول بان الشر كائن ، ولا بأنه يخص الكائنات . فهو من حيث هو شر لا يوجد بتاتا . واذا اصبح كائن ما رديئا ، فما تلك القباحة بناتجة عن قوة بل عن ضعف . وما تحوزه الشياطين من كون (وجود) فإنها مدينة به للخير الاعلى ، وكونها هذا هو طيب . وما عندها من رديء ينجم من سقوطها وانحطاطها بالنسبة للخيور التي هي خاصة بهذه

---

(١) الاسماء الالهية ، ٧١٦ ب (دي غاندياك ، المؤلفات . . ، ص ١١٠) .

(٢) نفسه ، ٧١٦ ب ـ ٧٣٦ ب .

(٣) نفسه ، ٧٣٢ ب (المؤلفات ، ص ١٢٤) .

(٤) نفسه ، ٧٣٢/ د .

الشياطين ، ومن وهنٍ في الكمال الملائكي الذي يلائمها . بل ان هذه الشياطين تنزع هي ايضا نحو الخير الأعلى من حيث هي ترغب في الوجود والحياة والعقل . . . »[1] حتي الشياطين ، اذن ، هي خيرة بحكم كونها موجودة : انها خيرة لانها تنال وجودها من الخير الأسمى ، ووجودها هذا لا ينفك عن أن يبقى ويستمر خيرّاً اي جيدا وطيباً .

المباحث الاخرى في « الأسماء الالهية » لاهوتية ، كما سبق القول ، تدور حول الورع والصلاة واللاهوت المشترك واللاهوت الخاص والنور الاعلى والجمال والوجود والحب والحكمة الاسمى والعقل الاسمى والخلاص والفداء وفي خلود الزمن واسماء الهية أخرى هي عدا التي ذكرناها اعلاه مثل : قديس القديسين ، ملك الملوك ، رب الأرباب ، واله الالهة ، الكامل ، والواحد . . .

عن الحب مثلا ، نجد نظرات متأثرة بـ « المأدبة » لأفلاطون . كما نجد حول الجنسية والوجد وما الى ذلك اراء توسع فيها الى حد ما مكسيموس صاحب الاعتراف الذي بشروحه لهذه النواحي في الدنيسية يذكر ويعيد للذهن اراء بول كلوديل وهيغيل وبرديائيف (دي غاندياك ، المؤلفات ص ٤٩) . يدفع الحب الانسان صوب الجمال الكامل ، بل وصوب ما هو بعد هذا الجمال . والحب في الله مصدر فيض لا مثناه يدفعه لانتاج العالم ، ويدفع الرؤساء لقيادة الادنيين ، ويدفع المتساوين لان يتحدوا فيما بينهم ، والسفلويين لان يرتفعوا نحو الذين يشاركون مشاركة اكثر في الحب الهي[2] .

اما عن الخلق وعلاقة الله بالعالم ، فإن المؤلف يعمل على ان يوفق هنا ايضا بين فلسفته ومعتقده : يمزجهما دون ان يقع في الحلول . يقول بأن العالم مخلوق

---

(١) نفسه ، ٧٣٣/ ج (المؤلفات ، ص ١٢٦) .
(٢) نفسه ، ٧١٢/ أ .

بفعل ارادي من الله ، لكنه لا ينفي الفيض الحاصل حسب النظرية الافلاطونية المحدثة . وحسب هذه النظرية ، كما اخذها المؤلف عن أبروقلس ، لا يتغير المبدأ الاول ولا ينتقص اذا صدرت عنه الموجودات . وهكذا يرى المؤلف ان الله وإذ يمنح الوجود لكل ما هو موجود فكأنه يتكاثر باصداره لها منه هو بالذات . ويبقى واحدا حتى في عمله هذا الذي هو « تكاثر الذات » ، ودون ان يحدث فيه أدنى تغيير بفعل عملية الفيض هذه .

الله هو العلة المتسامية لكل شيء . خلق كل شيء بتوسط الافكار أو المثل الموجودة فيه . « بفيضٍ من ماهيته الخاصة به ، انتج كل الماهيات »[1] ، حسب نماذج أي علل تنتج وتكون موجودة في الله . كما انه العلة الغائية لكل شيء ، ويجذب اليه بحكم كونه الخير الاسمى ،[2] فهو « المبدأ والغاية لكل الكائنات » . . . انه مبدأ هذه كلها لأنه علتها ، وهو غايتها لأنه هدفها الأسمى »[3] .

والخلاصة ان العلاقة بين المخلوقات والله مزدوجة المنحى:صدرت عنه ، ثم انها تتشوق للعودة اليه . انها فكرة افلاطونية محدثة احتلت مكانة مرموقة في التصوف والفكر الوسيطي . وشكلت صلب فلسفة مترجم « المجموعة » يوحنا سكوت اريجينا .

---

(١) الأسماء الالهية ، ٨٢٤/ ج .
(٢) نفسه ، ٧٠٠ / أ فما بعد .
(٣) نفسه ، ٧٣٦ / ب .

٤ ـ اللاهوت الصوفي :

وهو كتاب (من ثماني صفحات) مهدى الى تيموثاوس ، أحدث تأثيرا فعالا في الفكر الوسيطي . يتناول المقصود باللاهوت السلبي ، أو أنه المثال على هذا اللاهوت : ليس الله نفسا ، ولا عقلا ، لا مخيلة له ، ولا رأي ، ولا فكر ، ولا عقل . . . ، وليس هو ظلاما ولا نورا ، ولا حقيقة او غلطا . لا نستطيع ان نثبت شيئا عنه ، ولا ان ننفي شيئا . بمعنى ان الكتاب ينفي عن الله سلسلة من الصفات ، ثم يعود لينفي ما كان قد نفى لأن الله فوق كل اثبات صفة له : ليس هو نورا ولكنه ليس ، من جهة اخرى ، ظلاما . وهكذا دواليك . . .

قلنا ان هناك طريقتين للأقتراب من الله الذي هو مركز كل نظر فلسفي وقلب كل تصوف وفكر : الطريق أو المنهج الايجابي وفيه يبدأ العقلَ بالاثباتات الشاملة والكبرى حتى ينتهي الى اطلاق الصفات الخاصة والادنى فالأدنى ، أي أننا نبدأ بأسمى الصفات ثم نأخذ بالنزول تدريجاً حتى أدنى منزلة . وذلكَ هو المنهج الذي اتبع في « الاسماء الالهية » . اما في « اللاهوت الصوفي » فنجد المنهج السلبي[١] ، وهو المفضل لدى المؤلف . وخلاصته ان العقل البشري ينفي أولا الادنى ثم الارفع فالأرفع : نبدأ بنفي كل ما هو غريب على الله وما لا يتلاءم مع طبيعته مثل السكر والغضب والألم والنوم والاحاسيس والشكل والزينة والاعضاء[٢] . . . بعد ذلك ننفي تدريجاً سائر الصفات والنعوت الموجودة في المخلوقات . وحيث أن الله هو متسام تساميا مطلقا ، فإننا نحمده ونثني عليه « بأن ننبذ أو بأن نبعد عنه كل ما يوجد : تماما كما انه لنحت تمثال فإن النحاتين يزيلون بأيديهم الرخام الفائض والذي يعترض رؤ ية الشكل المخبأ »[٣] ، فهذه

---

(١) لا شك في ان هذا التمييز ، بين دربين في الاقتراب من الله ، مأخوذ عن ابروقلس . ثم انتقل عبر دنيس الى الفلسفة واللاهوت المسيحيين ، سيما بعد ان اعتنقه القديس توما .

(٢) اللاهوت الصوفي ، الفصل الثالث (دي غاندياك ، المؤلفات . . ، ص ١٨١) .

(٣) اللاهوت الصوفي ، الفصل الثاني (نفسه ، ص ١٨٠) .

الازالة وحدها هي التي تظهر الجمال المكسو . يميل الانسان لان يطلق على الله صفات حشوية ، وينزع الى التجسيم والتشبيه فيما خص اللاهوت . من الضروري التخلص من هذه المفاهيم الحشوية التي لا تتلاءم مع الألوهية . وعندما نتخلص منها فإن العقل يلج « غيمة اللامعرفة » حيث يتخلى عن كل معرفة عقلية ، وهناك أيضاً يحاط بما هو غير محسوس ولا منظور ، ويتحد مع الذي هو تماماً يعرف ، ولا يخضع لاكتفاءٍ أو فهم . هنا يكمن المذهب الصوفي الدنيسي القائل ان « سحابة اللامعرفة » مردها الى محدودية العقل البشري ، لا الى عدم معقولية الله[1] ، وان هذه الظلمة ـ السحابة تُعْرَف وتُرى اما الله فلا يرى[2] . وفي ذلك كله يستند المؤلف المجهول الهوية ، على آيات من العهد القديم تقول عن الله وعن هذه الظلمة : « جعل الظلمة خجابا له مظلةً حوله ظلام المياه وَدَجْنُ السحب » . من جهة اخرى ، ان موسى دخل ، في مرحلة التطهير الاخيرة ، الى « سحابة اللامعرفة » . وهناك يسكت كل علم ايجابي ولا مكان لرؤ ية ولا لفهم . في اختصار ، تعود هذه المباحث الى التصوف المسيحي ، اكثر مما تخص مباشرة تاريخ الفلسفة . ولعل التصوف في الاديان السماوية ، بل وربما في كل دين ، يتبع طرائقية متقاربة .

(١) نجد هذا الفهم الصوفي الدنيسي في كتابات كبار اللاهوتيين المسيحيين ، عند غريغوريوس النوساوي مثلاً ، الذين يصوغون تجربتهم الصوفية في عبارات وصور افلاطونية محدثة .

(٢) استناداً الى الآيات التالية : « وقال اما وجهي فلا تستطيع ان تراه لأنه لا يراني انسان ويعيش (الخروج ، ٣٣ : ٢٠) . . . و « ويكون اذا مر مجدي أني اجعلك في نقرة الصخرة واظلك بيدي حتى اجتاز . ثم ازيل يدي فتنظر قفاي واما وجهي فلا يرى » (نفسه ، ٣٣ : ٢٢ و٢٣) .

٥ ـ التراتب السماوي :

مهدى هو أيضا الى الكاهن تيموثاوس . أربُهُ اعطاء المخلوقات السماوية ، قدر الامكان ، التشابه الالهي وتوحيدها مع الله . التمرتب تنظيم وعلم وعمل . انه تنظيم مقدس يفرض على البعض التطهير وعلى الآخرين ان يطهّروا او يزكوا : فهؤلاء يتلقون الاشعاع وأولئك ينيرون . والمخلوقات السماوية ماهيات تعيش في ما بعد السماء ، وتنظمها رتب ودرجات تقسم الى ثلاثة مراتب أو اسلاك : السلك الاول منها يحيط بالاله بصورة دائمة ، ويتحد به بطريقة ثابتة قبل أي سلك آخر ودون أي توسط . وهذا هو سلك العروش المؤلف من ثلاث كتائب من المخلوقات الشهيرة بعدد عيونها واجنحتها . وتسمى هذه الملائكة : شروبيم (الشيروبين / قروبيم) وسرافين (سرافيم / ساروفيم) العروش . ويتألف السلك الثاني من السلطات والاقطاعيات والقوى . اما السلك الثالث فهو رتبة الملائكة ، والملائكة الأول ، والمقاطعات (المؤلفات الكاملة ، ٢٠٦) .

بعد ذلك ينتقل المؤلف الى توضيح ملائكيته هذه وشرح تسمياته . فالسرافين هم تلك الملائكة التي تُدفيء ، والشرابين هم مفيضو الحكمة . ولذلك فمرتبة هاتين الفئتين وفئة العروش هي المراتب الثلاث الارفع والاقرب الى جوار الله . وهؤلاء هم الذين يشكلون الحلقة الاولى حول الله ، فهم كأنهم يُسبّحون له ويرتّلون بمجده قائلين عدة ترانيم منها : « مبارك مجد الرب من مكانه » ؛ واخرون ينشدون : « قدوس قدوس قدوس ، رب الجنود ، الأرض كلها مملوءة من مجده » . . .

اما فيما يختص بالتراتب الثاني ، فملائكته تشكل الحلقة المتوسطة من العقول الالهية . وهنا يتفنن المؤلف في اعطاء الدرجات الثلاث لهذا التراتب معاني تبعدها عن دلالتها الارضية ، فيقول : ان الاقطاعيات المقدسة تدل على الرفعة الروحية

---

(١) المزامير ، ١٧ : ١٢ .

(٢) اللاهوت الصوفي ، ١٠١/ أ (ص ١٧٩) .

الحرة والنقية من كل فساد ارضي او ميل للجور . وهي اقطاعيات لا بدنية[٤] . . . ؛ أما « القوى » المقدسة فتمتاز بشهامة ورجولة تامة في الاعمال التي تقوم بها في تلاؤمها مع الله . . . [٥] .

اما التراتب الملائكي الاخير ، والمؤلف من ثلاثة سلك متساوية الرتبة ، فهو أيضا نقل لكلمات أرضية زمنية أو سياسية اجتماعية الى عالم سماوي ملائكي . ومثال ذلك ان « المقاطعات السماوية تعني ان هذه . الملائكة تتمتع بأولوية واخضاع الهي الشكل ، وإنها ذات قوى قيادية توجِّه الاخرين نحو الله بسلطة اولى ، وتتلقى من الله طابعه الذي هو مبدأ كل مبدأ ومصدر كل مصدر » (المؤلفات ، ص ٢١٧) .

وجميع هذه الطوائف من الملائكة هي ارواح محضة ، ولا شكل لها ولا صفة مادية ؛ وهي عاقلة ومعقولة في ذاتها ، بسيطة وغير مركبة ، خلقها الله قبل العالم المادي (ولكل طائفة وظيفة في هذا العالم) وتأخذ منه علمها بصورة متمرتبة :

. . . ومن مواضيع الكتاب الاخرى ، أو من أهمها ، تلك المعاني التأويلية والاستعارية التي يبالغ فيها المؤلف فيقول ، مثلا ، إن الثور[٦] دلالة القوة والقدرة على حرث أثلام فكرية تعدّ لتلقي امطار السماء ؛ وإن النسر[٧] يرمز للملك والنزوع الى الذُّرى . . . ، وأن الاحصنة تعني الطاعة والانقياد ، الخ . (المؤلفات ، ص ٢٤٢ فما بعد) .

---

(١) المؤلفات ، ص ٢٠٦ - ٢١٢ .
(٢) حزقيال ، ٣ : ١٢ .
(٣) اشعيا : ٦ : ٣ .
(٤) التمرتب السماوي ، ٢٣٧/ ج (المؤلفات . . . ، ص ٢١٣) .
(٥) المؤلفات ، ٢١٣ - ٢١٤ .
(٦) ورد ذكره في نبؤة حزقيال ، ١ ، ١٠ .
(٧) نفسه .

٦ ـ التراتب الكنسي (اكليزياستي) :

يشرح ، في البدء ، القصد من وراء تلك الكلمة وما هو وما يدل عليه التراتب هذا . ثم ينتقل الى شرح السر الالهي للاشراق ، وغير ذلك كالتكريس الكهنوتي والرهباني وبعض الاحتفالات والشعائر والطقوس الدينية وما تدل عليه ، وترمز اليه (سر المعمودية ، المسح بالزيت ، وغير ذلك الخ) . . .

وفي هذا الكتاب يوافق المؤلف ويوازي بين التمرتب السماوي والتمرتب في الوظائف الدينية ، فيوزع المهام على كل من الشّمّاس والكاهن والاسقف : تقع على الشماس مهمة السهر على ان لا تدنّس الاشياء المقدسة ؛ أما واجب الكهنة فهو ان يستمعوا لإعترافات الخاطئين ، ويحلّونهم منها ، وان يعدّوا المؤمنين ويلقّنونهم مختلف الاسرار الكنسية . اما تثبيت المسيحيين ، وسيامة الكهنة ، والدهن بالزيت في عدة اسرار كنسية أو احتفالات ، والاحتفال بالسر الافخارستي ، فهي أعمال خاصة بالاسقف .

في الواقع ، تلك الموازاة بين الوظائف أو الرتب الاجتماعية في العصر الوسيط وبين الرتب الدينية ظاهرة تاريخية . ولا ضير في أن تكون المجموعة الدنيسية قد طابقت بين ما هو ديني وما هو اجتماعي سياسي ثم ما هو ملائكي سماوي . فالتراتب واحد في المجالات الثلاثة : المجتمع ، الكنيسة ، الملائكيات . ذلك أنه في كل ميدان منها يقوم اندراج في الوظائف والمهام والمكانة ؛ ويمرتب الأمور معيار تسلسلي هو مقدار القرب من الله . . . انها فكرة افلاطونية محدثة ، كما سبق القول ، هيمنت على الفلسفات الوسيطية وابهظت بثقلها .

٧ ـ الرسائل :

تقوم ، الى جانب المؤلفات المذكورة ، عشر رسائل ايضا : اربع منها موجهة الى غايوس . اطولها الرسالة الثامنة (حوالي ١٥ صفحة) ، وهناك البعض الذي لا تتجاوز الصفحة أو الصفحتين . وهي لاهوتية ؛ أو انها لاهوتية فلسفية . بل وهي ، احيانا ، شرحية . مثال ذلك : تشرح الرسالة التاسعة ، الموجهة الى تيطس ، معنى بيت الحكمة وصفاته ، وما يعني القول بأن الله يسهر أو ينام . بينما تتناول الثامنة واجب عدم التدخل بشؤون الغير . . . ولم تكن هذه الرسائل خفيفة الوطأة على العقول ، تأثيرا وتبجيلا ، طيلة القرون الدنيسية السبعة .

ليست لغة « المجموعة » سلسة ولا جلية : الاطناب احيانا كثيرة يستر الفكرة بين شعابه المزوقة والمشنَّفة . وهذا الى جانب ميل المؤلف للحوشي من المفردات ، والمولَّد منها ، مع ميله أيضا لاستعمالها في جمل كاداء ، وتكرار يثير النصب[١] .

---

(١) دي غاندياك ، ص ٥٩ ـ ٦٠ . ق . ل . ك . ، ٤٣٣ .

٨ ـ التأثير الديونيسيوسي في الغرب والشرق :

تلك مشكلة تاريخية بالغة المدى والعمق ، تتطلب الاجابة عنها « مجلدا بكامله »[1] . ذلك كله بسبب القيمة الفائقة للعمل بحد ذاته ، ولتلك الهالة التي أحيط بها نظرا لشيوع الاعتقاد بأنه كتب في العهد الرُّسلي ، وللذيوع الذي ناله ، ثم للشهرة التي رافقته في الشرق وفي الغرب .

وجد الشرقيون في « **المجموعة** » خلاصة لاهوتية فانكبوا على شرحها ، وتناوب خيرة كتابهم على ذلك مرارا ؛ وأشهرهم مكسيموس المعرِّف في القرن السابع (الى جانب ستة آخرين على الاقل بحسب ما يورد ق . ل . ك . ، ٤٣٥) . بل ان الكنيسة اليونانية تبنت عددا من الافكار الديونيسيوسية في القرن الحادي عشر . وترجم اسحق النينوي « **المجموعة** » للكنيسة السريانية ؛ وشرحها بعد ذلك عدة لاهوتيين في ذات العصر والعصور التي عقبت . وعن هذه الترجمة السريانية نقلت المؤلفات الى العربية وبموافقة كنسيـة[2] . كما كانت هناك ترجمتان لها باللغة الارمنية : الاولى في القرن الثامن ، والثانية في القرن السابع عشر .

اما في الغرب فكان تزايد تأثير « **المجموعة** » مرموقا لا سيما بعد ان ذكرها بإعجاب البابا القديس غريغوريوس الكبير ، وبعد ان وجدت مكانة بعد مجمع لاتران في القرن الثامن . وقد ترجمت من اليونانية الى اللاتينية بسرعة ، ثم اعاد ترجمتها يوحنا سكوت اريجينا بناء على طلب من شارل الاصلع . وتكررت ترجمتها الى اللاتينية عبر العصور ، وعمل العدد العديد من مفكري العصر الوسيطي على تسهيلها وتفهيمها للناس .

جعل العصر الوسيط من مؤلفات ديونيسيوس المنحول احدى قواعد اللاهوت الاسكولي (السكولاستي) والصوفي ؛ كما ان اللاهوتيين انذاك رفعوا

---

(١) دي غانديال ، ص ٤٥ .

(٢) ق . ل . ك . ، ٤٣٥ .

ديونيسيوس هذا فوق جميع الآباء القدِّيسين ولم يعترفوا الا بالكتّاب القانونيين كتّاباً ارفع منه (ق . ل . ك . ، ٤٣٦) . يكفي لتوضيح ذلك ان القديس توما الاكويني وضع تفسيرا لـ« **الاسماء الالهية** » ، واعتبر ديونيسيوس ذا حجة لا ترد وسلطة لا تعارض ، واستشهد بـ« التمرتب السماوي » مائة وثلاثة واربعين مرة ، وهو الكتاب عينه الذي فسره البير الكبير ، وكذلك فعل به أيضا هوغ دي سان فيكتور . . . وقلد القديس بونافنتور كتاب « **التمرتب الكنسي** » الخ . . .

كان ديونيسيوس المنحول دليلا ، ومدرسة للباحثين في الكائن وصفات الله واسباب الخلق والتراتب بين الملائكة . وكان نبراسا للباحثين في الأمور التصوفية والوجد والتأمل ، ومنارا للزهاد الباحثين عن طريقة لاتصال النفس بالله ؛ وكان منبعاً للمفسرين المنقبين عن المعنى الباطني وراء حجب النصوص الظاهرة . بل ان الفن الوسيطي عينه لم ينج من تأثير هذا المؤلِّف المجهول . لكن تأثيرا من هذا القبيل بعداً وعمقاً وسلطة ، أخذ بالتضاؤل . ثم لم يلبث ان خمد مع انبلاج النهضة والاصلاح . وتلاشى ذلك الابهار الذي خلب الالباب في العصر الوسيطي . ويبقى من الثابت ان « **المجموعة** » حلت في قلب التصوف المسيحي وأنها رئيسية وأساسية فيه . ومن الافضل ان ندرس تأثيرها ، بوجه عام ، في أفكار اثنين من المفكرين : مكسيموس ، ويوحنا سكوت أريجينا .

أ ـ مكسيموس المعترف [صاحب الاعتراف ، المعرِّف] :

ولد في القسطنطينية عام ٥٨٠ ، وعاش في بلاط الامبراطور هيراقليوس . ثم ترك ذلك البلاط ليكرس نفسه للحياة الديرية حيث انغمس في المناقشات العقائدية مدافعا عن الارثوذكسية . وعُذِّب بسبب ذلك ، فتوفى في سنة ٦٦٢ . اخذ مكسيموس تفاؤليته عن ديونيسيوس المنتحل . وأساس هذه النزعة هو اليقين بأن الانسان العياني غير مسجون في اطر جاهزة ومسبقة ، وغير منقاد رغما عنه الى الرذائل . فهذا الانسان يعمل لنفسه بنفسه وبمعونة الله المكان الذي يستحقه في تراتب الكائنات . كما أخذ عن ديونيسيوس ايضا المكانة الأساسية التي تعطى للجسد ، ورفض أن تكون النفس موجودة قبل الجسد ، وأنكر التناسخ وكون

الجسد سجنا لها . ذلك ان البدن والنفس معا هما الانسان الذي يسعى للخلاص وللكمال . ان مكسيموس يوسع وينمي ما كان قد اختطه معلمه ديونيسيوس .

ب ـ يوحنا سكوت أريجينا :

ولد في ايرلندا حوالي ٨١٠ ، وقدم الى فرنسا فيها بين ٨٤٠ و٨٤٧ . يقدمه المؤرخون على أنه مفكر آخر كبير يعتمد على الفكر الديونيسيوسي . أعاد ترجمة « **المجموعة** » التي كان ترجمها قبله هلدون ترجمة رديئة . أثَّر ذلك في مؤلفاته لدرجة بالغة ، وبحيث صار عمله هذا حدّا فاصلا بين ما كُتب قبل تلك الترجمة وما كتب بعدها . ويحدد يوحنا (وهو صاحب الاثر البالغ في تكوين السكولاسئية الغربية) العلاقات بين العقل والإيمان متأثرا ، الى حد ما ، بديونيسيوس وبشكلٍ سيأخذه القديس أنسلم . كذلك أخذ أريجينا وعدّل في فكرة التراتب تعديلا يقوم على وجهة منطقية ، وهي الوجهة عينها التي أخذ من خلالها الكثير من الافكار التي تدور حول الالوهية واللاهوت بشكل عام وما الى ذلك .

سار تأثير ديونيسيوس بعد مكسيموس في الشرق واريجينا في الغرب ، بخطىً حثيثة . وتغلغل عميقا بحيث نجده في اعمال فولبير مؤسس مدرسة شارْتْر ، وابيلار ، وغروسْتيتْ ، والبير الكبير ، والقديس توما ، ثم في ايكهارتْ ونقولا الكوساوي . وربما تأثر به القديس يوحنا الصليب . هذه بعض الاعلام التي عَبَّت من « المجموعة الديونيوسية ، ورشفت من نميرها . اما في فكر العربي فقد لانكون مجانبي الصواب اذا اعتقدنا بوجود تأثير للمجموعة ، لاسيما وان يوحنا الدمشقي يذكرها في كتبه وانها ، كما سبق القول ، ترجمت للعربية(١) . ونحن نرى رسومها في المعتقدات الشعبية الاسلامية المتعلقة بمقامات واسماء الملائكةو ، وفي مفاهيم التصوف الاساسية بشكل ناصع .

ذاك هو دنيس المنحول . انه شخصية سورية لم يكتشف سرها بعد ، ومن الاعلام في الفكر الوسيطي المسيحي شرقيا كان ام غربيا .

---

(١) G. Graf, Geschichte der Christichen Arabischen Literatur, Erster Band, PP. 370-371.

الفصل السابع

مرحلة الفكر المقمش والموسوعي

١ ـ كاسيو دوروس
٢ ـ ايزيدور الاشبيلي
٣ ـ بيد الموقّر
٤ ـ الكوينوس (ألكوين)

١ ـ كاسيودوروس[١]

تلميذ بوئيثيوس وصديقه ، دخل مثله في خدمة الملك تيودوريك برتبة وزير . ثم تخلى عن عمله هذا ليعتكف في اكاديمية ديرية أسسها بنفسه في فيفيه الواقعة في كالابرا . كتب ، باسلوب رفيع ، في الفنون الحرة مؤمنا بان العلوم الدنيوية ضرورية للعلوم المقدّسة ، وان العلوم القديمة تساعد على فهم الديانة . وفي عمله الوافر ، لا يبدي أصالة أو عمقاً . ذلك ان المنحى الموسوعي ، المميز لانتاجه وعقليته ، جعل منه مقمشاً وجّماعاً للعلوم التي كان ينقيها من « سمومها » قبل تقديمها للمتعلمين ، متقديا في امره هذا بالقديس اوغسطين .

جمع من هنا وهناك ، وأخذ عن كل مؤلف وقع تحت يده . لم يعرف الملل ولا الكلل ولم يتوان عن طرق كل باب ، وولوج كل ميدان بغية توفير المضمون للتعليم الوسيطي . ذاك كان همه ، وهنا دوره كناقل أو كموفرٍ لمادة التدريس . ولم يطمح لاكثر . جهده التقميشي كان ضروريا وممهدا ، كان مرحلة اعداد .

رأيه في النفس ، مثلا ، اوغسطيني : فليست هي قسما من الله لأنها متغيرة وقادرة على ارتكاب الإثم والمعاصي ، ولا هي ايضا اوانه لا يمكن ان تكون مادية لانها تستطيع ان تعرف اللامادي ، ولا يعرف اللامادي الا من هو مثله لا مادي . من جهة اخرى ، النفس لا

---

(١) هذا هو التاريخ الذي يقدمه كوبلستون (تاريخ ، ٢ ، ١١٥) ، وهو مختلف عما يحدده شيفاليه (ثاريخ ، ٢ ، ١٥٤) الذي يجعله في ٤٨٥ ـ ٥٨٠ على التقريب .

تتجزأ وليست هي ممتدة . وعلى هذا فأننا نلاحظ بيسر ، ان آراء كاسيودوروس حول النفس ، التي ضمنها كتابه « في النفس » ، هي اقتباسات وتلخصات : انها لّم وضمّ مدرسية وتلميذية المرمى . يتمثل ذلك في توصياته للرهبان : « لا تهملوا شيئا مما يمكن ان يحسن الوضع البشري » ، فهذه الوصية تعكس تماما خطة عمله ، والمهمات التي رنا اليها ونفذها حتى اخر عمره ، في التسعين عاما . لقد اتعب رهبانه بالتمارين على الترجمات والتأليف والنسخ . وبسبب فرضه عليهم نسخ مخطوطات كثيرة ، لقبوه « منقذ الحضارة الغربية » اذ حفظ بذلك من الضياع الكثير من الكتابات[1] .

---

(١) شيفاليه ، ٢ ، ١٥٥ .

٢ ـ ايزيدور الأشبيلي (٥٧٠ ـ ٦٣٦ تقـ .) :

كبير اساقفة اشبيلية في مملكة الفيزيغوطيين ، واشهر كاتب في القرن السابع واكبر ممثل للحضارة الاسبانية الرومانية التي انضوى تحت لوائها الكبير تلك الفئة من الغوطيين . اشتهر بموسوعته الكبرى المكونة من عشرين كتابا[١] والتي حوت خلاصة للمعارف البشرية قاطبة من الفنون الحرة ، والطب والتشريع والتاريخ ، الى اللاهوت ، والعلم البيعي ، واللغات والآداب والتأثيل[٢]، والعلوم الطبيعية ، والشبه علمية ، والزراعة ، الى فن العمارة ، والحرب والابحار والجغرافية ، الخ . . .

في هذه المجالات كلها ، وسواها ايضا ، حرث ايزيدور فجمع ، وضم ، ولّم ولخصَّ اشهر افكاره . فافكاره الاخلاقية التي تلخص بان سلطة أو تفوق الاخلاق يعود لمصدر الهي . وكذلك هو ايضا مصدر القانون والعدالة في المجتمع حيث يتوجب على الملك والشعب الخضوع لهذه العدالة وهذا القانون . . .

احدثت آراؤه هذه تاثيرا كبيرا في المفكرين الوسيطيين الأوائل . ومثلها ايضا اثر تقسيمه العلوم ـ كما فعل بوئيثيوس وكاسيودوروس ـ الى ثالوث ورابوع ، وتقسيمه الفلسفة الى منطق وعلم الطبيعة وأخلاق ، واقواله في علم الاعداد وصفاتها المقدسة[٣]. اشتهرت ايضا ، واستشهد بها كثيرا ، مؤلفاته المسماة « كُتُبْ في الاحكام » ، وهي مقتطفات من الاقوال اللاهوتية والمناقبية مأخوذة من القديس اوغسطين والقديس غريغوريوس الكبير . وهكذا كان ايزيدور معلما

---

(١) Originum seu Etymologiarum libri.

(٢) كان مقتنعاً بأن ماهية شيء ما تعرف بواسطة جذر الكلمة التي تدل عليه . وهكذا فإننا عندما نعرف تأثيل اسم ما ، نعرف ماهيته.فبنية الكلمة توحي بالماهية . مثال ذلك : كلمة « اوم » (انسان) مشتقة من هوموس (تراب) ، واذن فالانسان خلق من التراب . كان لمثل هذه الاعمال والمختلقات تأثير طويل وحتى نهاية العصر الوسيطي .

(٣) في « كتاب الأرقام » ينسج تأويلات صوفية وخيالية للأعداد الواردة في الكتب المقدسة .

ضوى في موسوعته خلاصة المعرفة ، وقدّر له قومه عناءه واحلوه في منزلة لائقة . ولما تّركوا اسبانيا في وجه الفتح العربي حملوا معهم الى جبال البرانس مؤلفات الاسقف الكبير حملهم لكنز نفيس . هنا نذكر ان ابن جلجل يورد بسرعة اسم ايزيدور ، في معرض الحديث عن جالينوس . وكرر ابن اصيبعة ذلك النص دون ادنى اضافة[1] .

(۱) ابن جلجل ، ص ٤١ ، ٤٤ ، راجع ما حققه د . عبد الرحمن بدوي .

٣ ـ بيد الموقر[1]

يعتبر بيد اكبر شخصية فكرية في وطنه ، وفي عصره ، ومنافس كاسيودور وايزيدور الاشبيلي . ولد عام ٦٧٣ في يارو من مقاطعة نورثمبرلاند . اصيب باليتم باكرا ، فعهد به وهو في السابعةمن عمره الى اسقف دير ويرموت القريب من مسقط راسه . رسم كاهنا في عامه الثلاثين ، شدت اليه الرحال طلبا لعلمه ، وطمعا بشهرته التي طبقت الآفاق . كان ذا علاقات ودية مع اكابر مفكري انكلترا آنذاك ، ويتمتع بقدرة على العمل لا تعرف الكلل ولا النصب ، ولا يجد لذة خلا القراءة والتعليم والكتابة حتى وافته المنية في ٢٧ ايار سنة ٧٣٥ في بلدته يارو[1]

جمع بيد الجليل الى جانب الايمان المتوقد ، مذاقا ادبيا رفيعا ، وشغفا بالآداب الكلاسيكية . فمن جهة اولى هو لاهوتي يلجأ ويعيش مع امبرواز واوغسطين وغريغوريوس الكبير ، ومن جهة ثانية لا يتخلى عن المفكرين اليونانيين والرومانيين امثال ارسطو وابو قراط (هيبوقراط) وشيشرون وسينيكا وفيرجيل وأوفيد ولوكن . . . وذلك بسبب اهتماماته بعلم الفلك والارصاد الجوية ، والفيزياء ، والموسيقى والرياضيات والخطابة ، والنحو ، وقرظ الشعر . . . من هنا يصدق القول انه موسوعي الثقافة والفكر ، ويتقن كتابة القريظ والنشر كما هو عالم واديب ولاهوتي وفيلسوف . . . مؤلفاته الكثيرةمتنوعة ، وتناولت الميادين المعروفة في عصره وهي :

أ ـ كتاباته اللاهوتية : في ذلك العصر لم يكن اللاهوت المسيحي قد اكتسب الطابع التركيبي التأليفي أو نظم بشكل أنساق نهجية . لذا كان لا بد للكتابات

---

(١) اطلق عليه هذا اللقب من قبل الجموع الشعبية في القرن التاسع . سرق رفاته في القرن الحادي عشر ونقل الى درهام كي يضم الى رفات القديس كوثبرت . لكنها دنست ، مع ما دنس من عظام قديسي نورثمبريا ايام حكم الملك هنري الثامن .

اللاهوتية ان تنصب على شرح النصوص المقدسة . وقد كتب بيد الموقر على هذه الشاكلة ، اي انه وضع شروحات وتعليقات على فقرات صعبة ، وكتب مواعظ انجيلية خصصها للرهبان ولدينيّ يارو . وكانت هذه لا تلبث ان تنشر في الاديرة البنديكتية الاخرى . تتميز شروحاته باللجؤ الى التفسير الاستعاري والاخلاقي ، مستعينا على ذلك باعمال آباء الكنيسة السابقين . فهو فيها عنى النعمى مثلا يحذو حذو القديس اوغسطين فيكاد ينقل جمله وكلماته كما هي . لم تحفظ كتاباته الشرحية على العهدين القديم والحديث ، فقد ضاع الكثير منها ، وبقيت الخلاصات واخرى تمتاز بالبحث عن المعنى الاستعاري والاخلاقي واغفال المعنى الحرفي .

ب ـ مؤلفاته العلمية والادبية : وهي اربعة : « كتاب الاورتوغرافيا » ، وكتابا آخر[1]حوَى استشهادات واقوالا لشعراء مسيحيين لاتينيين، خصصهما لتلاميذه الديريين[2]. وثالث هو رسالة صغيرة في الخطابة تعج بالاحكام والتي يسندها المؤلف بأمثلة مستمدة من العهد القديم ومظهرا ما في المزامير ـ كما فعل قبله كاسيودرو ـ من جمالات ادبية مشرقة . والكتاب الرابع ، مؤرخ في سنة ٧٠٣ ، يحمل عنوان « في طبيعة الاشياء[2]، وهو خلاصة منهجية لكل ما كان يعرفه الاقدمون عن علم الفلك الكوسموغرافيا . كما يعتبر الكتاب هذا بمثابة اول محاولة (مقالة) في الجغرافية العامة .

ج ـ مؤلفاته التاريخية والتأريخية : عمله في هذا المجالين ذو قيمة كبرى إذ يعطينا سجلا ضم بين دفتيه التواريخ والاعياد . وفيه يقسم تاريخ العالم الى ستة اعمار ـ كما فعل ايزيدور ـ ويحسب السنين ابتداء من آدم حتى ابراهيم ، وذلك وفقا للنص العبراني الاصلي لا حسب نص السبعينية . وفي ذلك كله يتخذ اوغسطين نبراساً له ، هذا الى جانب اوزيبس (اوزيب) والقديس جيروم . اما

---

(١) De arte metrica liber ad Wigbertum levitam.

(٢) De matura rerum.

كتابه الكبير فهو تاريخ بريطانيا الكنسي ، الذي جعل المؤلف يستحق عن جدارة اسم « والد التاريخ الانكليزي » ، ويوضع بين الخالدين . يتحدث الكتاب عن قضايا تاريخية ، وعن الشؤون الكنسية ، والشؤون المدنية والتقاليد الديّنية ، والماجريات من كل ضرب ولون ، معروضة بشكل حديث قصصي ، ومرتبة وفقا للتسلسل الزمني ، وحسب التاريخ الميلادي . والمتعمقون بدراسة بيد الجليل يشيدون باحساسه بالمسؤولية الذي يستشف في هذا الكتاب ، كما يثنون عليه من حيث ظهوره كناقد حاذق وثاقب النظر ، الى جانب انه كاتب مرهف وانيق الالفاظ[1] .

عمت شهرة بيد الآفاق ، وانتشرت مؤلفاته في الغرب قاطبة بسرعة فائقة ، واحتلت مكانا لائقا الى جانب مؤلفات امبرواز وجيروم واوغسطين . اما تأثيرها فقد تغلغل بعيدا في العصر الوسيطي ، واعتبر وهو ما يزال على قيد الحياة احذق المفسرين للنصوص المقدسة . يعود لمؤلفاته اللاهوتية فضل فري الطريق ، وتمهيدها امام اعمال الكوين ، ورابان مور ، ومن حذا حذوهما . انها رسمت بطابعها التفسير في العصر الوسيطي برمته . ذلك ان تفسيراته الانجيلية كانت توضع بين أيدي الرهبان في أديرة عديدة ، سيما في دير جبل كاسينو .

والذين استلهموه في هذا المجال وافرون . كذا الحال بشان أعماله التاريخية التي وافرا ما كان يلجأ لها ويستشهد بهاالكتاب، لا سيما بول دياكر وغيره ممن اتخذوا مؤلف بيد التاريخي قدوة لهم ، اخذوه مثالا نسجوا على غراره ، الى درجة ان احدهم ، وهو رابان مور الشهير ، سطا على هذا المؤلف وسرق منه صفحات برمتها .

أما تأثير مؤلفاته العلمية والادبية فيبرز في اعمال الكوين مثلا ، وفي اعمال آخرين كتبوا في الرياضيات. مهما يكن، فإن عمل بيد يمثل الإيمان الذي حمله

---

(١) ق . ل . ك ، ٥٢٦ .

الرهبان ، والعزيمة التي تميزوا بها في التعليم والتثقيف خارج روما . ففي انكلترا ، لم يقم بدور زرع الثقافةاللاتينية امبراطور ولا جندي ولا حاكم روماني : لا شيء خلا بعض المبشرين الذين الهبتهم العزيمة ، واوقدهم الايمان . لقد زرعت اللاتينية في انكلترا كلغة أدبية لا تهدم اللهجات المحلية ، بل تغذي وتعضد هذه اللهجات على ان تصبح لغة مكتوبة . وتأثير بيد في مجال تكوين النثر الانكليزي الراهن امر قل ان ينكر . كما قدم ايضا خدمات جليلة : ساعد على جعل بلاده من اشهر المراكز الثقافية في اوروبا ، ومن التي عملت بقوة على تثقيف هذه القارة . ثم انه قدم العلوم القديمة في كتب كان انتشارها وتاثيرها آنذاك مرموقين . في اختصار ، قام هذا بنفس الدور الذي اداه ايزيدور في اسبانيا .

٤ ـ ألكوين (٧٣٥ ـ ٨٠٦ تقـ .)

ولد الكوينوس (الكوين ، الكفينوس ، البن ، البينوس) بالقرب من يورك ، لاسرة انكلوسكسونية نبيلة ، في حوالي السنة ٧٣٥ . رسم شماسا في مرحلة غير معروفة من حياته ، وبقي كذلك طيلة عمره.التقى ، وهو عائد من مهمة كهنوتية في روما ، الامبراطور شارلمان في بارما سنة ٧٨١ الذي الح عليه ان يقدم لفرنسا غب انهاء مهمته . وذاك ما حصل . لقد تلقاه الامبراطور بالترحاب ، وأوكل اليه عدة قضايا اصلاحية وتثقيفية وكنسية وطقوسية وديرية*. وكان يظهر في ذلك كله حماسا فائقا ونزاهة ، مع ورع وفضيلة ، مما جعل بعض المؤلفين الكنسيين يطلقون عليه اسم قديس .

ليس الكوين عبقريا ، ولم يكن خلاقا : انه لاهوتي ، ومفسر للكتب المقدسة من الدرجة الثانية ، وهو شويعر وضع بعض المنظومات الطفيفة القيمة ، وذات النفس القصير ، منها ما هو اخلاقي ، وما هو احجيات وما هو اناشيد . وهو جامع علوم على الطريقة التي ذاعت ونفعت في العصر الوسيطي . عرفت مؤلفاته رواجا اتسع وطال ، وأمن للعقول مائدة غذتها طيلة اجيال واجيال ، وابقتها بمستوى القرون الخوالي من حيث الثقافة والفكر . وتاثيره في شارلمان هو ، ايضا ، بليغ وعميق فقد وعى الكوين مدرسة في البلاط الامبراطوري (سكولا بالاتينا) أمّها شارلمان وابناؤه وبناته[1]. في اختصار ، لقد ساهم في نشر الثقافة وترويج الفكر ، ونسخ الكتب ، وشحذ العقول، واثارة الفضول العلمي والمعرفي . في تلك الحقول ، ساعدته وظيفته كوزير فكري لشارلمان ، ورغبة هذا الاخير في ان يكون لديه موظفين مثقفين ، واداريين قادرين ، في امبراطوريته التي راح يثقفها بان ينشر فيها المسيحية والاصلاح . وكما ساهم في فتح المدارس

---

(١) اطلق شارلمان على نفسه في هذه المدرسة ـ تشبهاً بالملك داود ـ لقب داود . ومثل هذا الاخير اعتقد ان الله منحه السلطة ، وكلفه بالسير بالشعب على طريق الهدى .

الديرية والكاتدرالية ، وخلق الاهتمام بها ، فبكونه مرشدا لشارلمان في امور كنسية وسياسية ، رنا لأن يبني في فرنسا اثينا جديدة بل اثينا تكون ارفع مستوى من القديمة . هذا مع العلم ان الحالة التعليمية قبله كانت مقتصرة على غدة مدارس تعلم القراءة والكتابة مع قليل من اللاتيني والتثقيف الديني البسيط[1]. لا يستطيع تاريخ الفلسفة الوسيطية ان يهمل الكوين ، وان بدا للوهلة الاولى غير فيلسوف . ان قيمته كما ظهر لنا ، كامنة في تحفيزه للعقول ، وبث النظر الفلسفي ، والدعوة اليه . فهو بذلك باعث النهضة الفلسفية في فرنسا وفي المانيا[2]. لقد ادخل التعليم الثالوثي (تريفيوم) ، والتعليم الرابوعي في المدارس ، وكانت كتبه العلمية هي المستعملة في هذين المجالين . انه وان لم يكن فيلسوفا ، فقد مهد الطريق للفلسفة ، وانار الاذهان ، واتصف بطابع جدلي هيأ للنمو الفلسفي المدرسي : أدى رسالة تمدينية ، كان رسول ثقافة ، والمبشر بالحضارة اللاتينية المسيحية التي كانت نامية في يورك ويارو (في انكلترا) ، والتي كانت قد خمدت في فرنسا قبل هذه النهضة الكارولنجية. لا نستطيع ان نعد له سوى مؤلف فلسفي واحد يستحق هذه التسمية ، وهو « في طبيعة النفس»، وفيه نرى افكاره الاساسية مستمدة من القديس اوغسطين . فهو ، على سبيل المثال ، يأخذ عن هذا ، وعن افلوطين ، المذهب القائل بان الاحساس هو من فعل النفس : فالحواس رسل لهذه تجلب لها ، وهي ذاتها وفي ذاتها تعمل الاحساسات وهي تستعمل الجسم . وذاك هو تعريف الانسان كما ورد في « القيبيادوس » افلاطون ، وكما نقله عنه افلوطين ثم اعتنقه اوغسطين .

تكفي نظرة سريعة على مؤلفات الكوين لمعرفة المنحى الموسوعي لعمله ، ولفكره الذي احاط بسائر علوم عصره وكتب فيها : في اللاهوت ، والكتب

---

(١) كان النقص في الكتب (المخطوطات) أهم ما يشكو منه الكوين في فرنسا . لذا كتب الى شارلمان يعلمه بالأمر ، ويقترح ارسال بعض التلاميذ الى انكلترا لجلب الكتب الكلاسيكية بغية بث الثقافة . وعلى هذا فقد اغتنت مكتبة تور بالمخطوطات المجلوبة من يورك .

(٢) ت . ل . ك ، ٦٨٩ .

المقدسة ، والطقوس الدينية ، والفلسفة ، والتعليم ، والفنون السبعة ، وسير القديسين ، والشعر ، كذلك فان له مراسلات دينية ، كما تعزى اليه مؤلفات اخرى متفرقة . نجد مؤلفاته منشورة في « علم الآباء اللاتيني » ، ومعظم الدراسات الحديثة عنه موجودة باللغة الالمانية ، وكذلك بالانكليزية[1] .

مهما تكن قيمة هذه المؤلفات ، من حيث الاصالة والجدة ، فان قيمة واضعها وقدره ينجمان من شخصيته ودوره الشخصي الذي ادّاه في التمدين والتثقيف ، اكثر مما هما ماثلان في كتاباته . اخيرا ، إنه أمّن لفرنسا ، من بعده ، تلميذا هو فريديجيز، مات في سنة ٧٣٤ ، تابع عمله . اما في المانيا فان تلميذه الاخر رابانوس موروس (ربن مور) احدث تاثيرا هائلا في الإنماء الثقافي الالماني ، وفي نشر العلوم والتعليم . كما رأينا، يعود بعث النهضة الفكرية في الغرب الى انكليز قدموا من ايرلندا ، وكان منهم بيد الجليل ، ثم الكوين الذي كان من اكبر العاملين في مجال النهضة الكارولنجية . ان قيمته تكمن ، في اختصار ، في تنظيمه للدراسات واحيائه للمعرفة ، وفي انه كان استاذا ردّ للفلسفة في فرنسا اعتبارها باحيائه للتراث القديم ، في هذا البلد ، وأعد تلامذة يبحثون عن الحقيقة ، ويتذوقون الاشياء الروحية .

■ ■ ■

لا يتمثل الفكر المقمش والموسوعي في الاعلام الاربعة فقط السابق ذكرهم . تتلخص مهمتهم التثقيفية وخدماتهم كما يلي :

جمعوا المعلومات وكدسوها . ثم وضعوها في ملخصات تقدم للمتعلمين ، أي أنهم اعطوا المادة (المحتوى) للفنون السبعة في التعليم . وفي ذلك الميدان ظهروا كأصحاب منحى موسوعي يهتم بالاخذ من كل مكان وعدم اهمال كل ما

---

(١) G. F. Brown, Alcuin of York, London, 1908. E. M. Wilmot-Buxton, Alcuin, London, 1922.

يثقف الطلاب . لهذا كله ، فإن مباحثهم الفلسفية اقتباس وتلخيص عن أوغسطين وافلاطون ، وهي مباحث لا تنفصل عن اهتماماتهم اللاهوتية . واهم اعمالهم في ميدان الفلسفة كان عن النفس وخلودها ومآلها . . . الى جانب ذلك غالبا ما تبدو عليهم الاهتمامات بالتوعية العامة وبالنواحي الاجتماعية .

لا اصالة ولا ابداع ، هم معلمون لا خالقون . مهدوا واعطوا المجتمع ما كان بحاجة اليه ، واجابوا عن مشكلات زمانهم حسب العقول آنذاك ومتطلباتها . للبحث في اعمالهم علينا ان ناخذهم في المجمل الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي كانوا فيه (الكوين كان يعلم ليهيء الموظفين للدولة مثلا) .

الفهرس

الموضوع | الصفحة